TOTALIDAD E INFINITO

Emmanuel Levinas

TOTALIDAD E INFINITO

HERMENEIA
8

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

Otras obras publicadas
en la colección Hermeneia:

—H. Marcuse-K. Popper-M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido* (H 3)
—H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I (H 7)
—J. Ladrière, *El reto de la racionalidad* (H 11)
—E. Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (H 26)
—H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II (H 34)
—M. García-Baró, *La verdad y el tiempo* (H 35)
—J. de Sahagún Lucas, *Nuevas antropologías del siglo XX* (H 38)
—I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)

EMMANUEL LEVINAS

TOTALIDAD E INFINITO

Ensayo sobre la exterioridad

SEXTA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

A Mercelle y Jean Wahl

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Daniel E. Guillot
del original francés *Totalité et infini*

© Martinus Nijhoff's Boekhandel
en Uitgeversmaatschappy 1971
© Ediciones Sígueme S.A., 1977
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca/España

ISBN: 84-301-0486-0
Depósito legal: S. 188-2002
Impreso en España
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo, Salamanca 2002

Contenido

Presentación de la edición castellana 9

Daniel E. Guillot: *Introducción* 13

Prefacio 47

1. El Mismo y lo Otro 57
   - I. Metafísica y trascendencia 57
   - II. Separación y discurso 76
   - III. Verdad y justicia 104
   - IV. Separación y absoluto 124

2. Interioridad y economía 128
   - I. La separación como vida 128
   - II. Gozo y representación 141
   - III. Yo y dependencia 161
   - IV. La morada 169
   - V. El mundo de los fenómenos y la expresión .. 192

3. El rostro y la exterioridad 201
   - I. Rostro y sensibilidad 201
   - II. Rostro y ética 207
   - III. La relación ética y el tiempo 233

4. Más allá del rostro 262
   - I. La ambigüedad del amor 265
   - II. Fenomenología del Eros 266
   - III. La fecundidad 276
   - IV. La subjetividad en el Eros 279
   - V. La trascendencia y la fecundidad 282
   - VI. Filialidad y fraternidad 286
   - VII. Lo infinito del tiempo 288

5. Conclusiones 293

Índice general 313

Presentación de la edición castellana

Que todo aparecer del *ser* sea una posible apariencia; que la manifestación de las cosas y el testimonio de la conciencia no sean, quizá, sino el efecto de una cierta magia, capaces de extraviar al hombre que espera salir de *sí* hacia el *ser*, todo esto no es un loco pensamiento de filósofo. Es todo el desarrollo de la humanidad moderna: su temor a dejarse hechizar. Sabemos ya, en efecto, que la teoría no nos pone al abrigo de la mixtificación. La *ideología*, inocente o maligna, ha alterado ya nuestro saber. Por ella los hombres se engañan o son engañados. Las ciencias humanas de nuestro tiempo —la psicología y el psicoanálisis, la sociología y la economía, la lingüística y la historia— muestran el «condicionamiento» de toda proposición y de toda verdad. Y si el saber proporcionado por las ciencias no estuviera tampoco exento del equívoco que denuncia, confirmaría todavía más la anfibología del aparecer.

Nuestro libro, accesible desde ahora al público de lengua castellana gracias a esta hermosa traducción, busca una salida a esta referencia al ser; referencia en la que uno no está seguro de que se rompa el encantamiento, de que el hombre, en su conocer, no quede encerrado en su conciencia subjetiva, de que su impulso de trascendencia no permanezca encallado, dejando al *yo* cautivo de sí mismo. Nuestro libro encuentra la apertura en un movimiento que, de inmediato, es *responsabilidad* por el prójimo, en vez de asirse a cierto «contenido» de conocimiento que tal vez no es más que la sombra de una presa. *Totalidad e infinito* describe la *epifanía del rostro* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez —y el desnudamiento— «del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero», y su expresión indica el «no matarás». Cara a cara: relación ética que no se refiere a ninguna ontología previa.

Ella rompe el englobamiento clausurante —totalizante y totalitario— de la mirada teorética. Ella se abre, a modo de responsabilidad, sobre el otro hombre —sobre el inenglobable—: ella va hacia lo infinito. Ella conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo.

Esta aventura no es puramente especulativa y no puede serles desconocida a los lectores de lengua castellana.

La obra maestra de Cervantes, que han leído desde la escuela, no es solamente la comedia trágica del idealismo temerario en lucha contra la mediocridad triunfante de la lucidez realista. *El tema del hechizamiento de lo real o de una vasta mascarada de la apariencia que dormita en todo aparecer la atraviesa de una parte a otra.* El genio maligno de Descartes todavía no está conjurado aquí. Por lo demás ¿lo estará alguna vez? En el capítulo 48 de la primera parte, ¿no siente *Don Quijote* cómo su propia persona sufre el «encantamiento» cuando, hecho prisionero, es conducido a su casa en una jaula? Sancho Panza tiene a bien explicarle al caballero enjaulado que en esta «desgracia» hay «más malicia que encantamiento» y que el cura y el barbero de su pueblo natal lo acompañan en este retorno. Don Quijote le responderá: «Bien podrá ser que parezca que son ellos mismos; pero que lo sean realmente y en efecto, eso no lo creas en ninguna manera... los que me han encantado habrán tomado esa apariencia y semejanza, porque es fácil a los encantadores tomar la figura que se les antoja, y habrán las de estos nuestros amigos, para darte a ti ocasión de que pienses lo que piensas y ponerte en un *laberinto de incerteza, que no aciertes a salir de él aunque tuvieses el hilo de Teseo;* y también lo habrán hecho para que yo vacile en mi entendimiento y no sepa atinar de dónde me viene este daño; porque si por una parte tú me dices —continúa Don Quijote— que me acompañan el barbero y el cura de nuestro pueblo, y por otra yo me veo enjaulado, y sé de mí que fuerzas humanas, como no fueran sobrenaturales, no fueran bastante para enjaularme, ¿qué quieres que diga o piense, sino que la manera de mi encantamiento excede a cuantas yo he leído en todas las historias que tratan de caballeros andantes que han sido encantados?».

He aquí que Don Quijote formula explícitamente la modernidad de su encarcelamiento. Ella está, sin duda, en el «laberinto de la incerteza» sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, con el entendimiento vacilante y sin juicio sobre las causas del mal. «Podría suceder —le dirá a Sancho Panza más adelante— que hubiera diversas suertes de encan-

tamientos, y podría ser que con el tiempo se hubiesen mudado de unos en otros, y que ahora se use que los encantados hagan todo lo que yo hago, aunque antes no lo hacían; de manera que contra el uso de los tiempos no hay que argüir ni de qué hacer consecuencias. Yo sé y tengo para mí que voy encantado...».

Pero la certeza de este encantamiento —¡que es ya desencantamiento!— no se asemeja —y hay que advertirlo claramente— al *cogito* cartesiano. Aquélla no está hecha de una simple reflexión del pensamiento sobre sí mismo: «yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia, que la formaría muy grande si yo pensase que no estaba encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que deben tener a la hora presente precisa y extrema necesidad de mi ayuda y protección».

¿Reconocería la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un *laberinto de incerteza* y su seguridad sin «gran escrúpulo» se asemeja al embrutecimiento? ¡Locura de Don Quijote! ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su voz. A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del «ser en cuanto ser».

EMMANUEL LEVINAS
París, 12 de febrero de 1976

Introducción

Daniel E. Guillot

¿Cómo introducirse en el pensamiento de Levinas? ¿Cómo abrirse paso a través de la perplejidad que suscita un cuestionamiento radical que abarca desde los presocráticos hasta Heidegger? ¿De qué modo interpretar un lenguaje que conociendo su anfibología esencial se debate entre el decir y lo dicho? ¿Podremos desandar el camino de lo escrito y consumado cuando aún resuena la denuncia de lo irreversible de la distancia que va de la intención a la obra? En todo caso deberemos recortar en la univocidad de una interpretación el equívoco irrepetible que anida en lo dicho. Pero se trata de una situación doblemente difícil porque expondremos sobre una metafísica que afirma que la verdad de la metafísica se produce en las obras. Deberemos hacer la historia de la negación de la historia, la totalización de lo que evidencia la alienación de la totalidad. Pero, ¿cómo tramar en relaciones objetivas un libro que desnuda la violencia que toda objetivación implica?

A toda razón se le puede oponer otra razón escribió Camus, pero, ¿se podrá oponer una razón a lo que se presenta como anterior a toda razón? La dialéctica de las razones y la razón de Estado que las totaliza es incapaz de escuchar al Otro. El Otro es el huérfano, la viuda y el extranjero, nos dice Levinas. Está fuera de la historia en un nivel escatológico que no es producto de una revelación religiosa ni de una proyección futura de la historia: es experiencia.

Con todas estas inquietudes a cuestas, sin embargo, no quisiéramos adelantar los temas que el lector de habla castellana encontrará en el libro que tiene entre sus manos. Por ello, considerando que la bibliografía en nuestro idioma sobre el autor es muy escasa, intentaremos facilitar un contexto para

su estudio. Perfilaremos a grandes rasgos lo que pudiera ser una biografía intelectual de Levinas señalando las conexiones filosóficas más explícitas en su producción. Luego mostraremos las relaciones de su pensamiento con el existencialismo, la filosofía latinoamericana de la liberación y el estructuralismo. Finalmente, a modo de introducción en el orden temático, esbozaremos los planteamientos correspondientes a grandes categorías de la filosofía levinasiana.

1. Historia

a) *Biografía*

«La Biblia hebrea desde la más tierna edad en Lituania, Pushkin y Tolstoy, la revolución rusa de 1917 vivida a los 11 años en Ucrania. Desde 1923, la universidad de Estrasburgo...» [1]. Con estas palabras comienza Levinas su biografía intelectual. La historia de una *excentricidad* que es al mismo tiempo la historia del judío europeo en nuestro siglo. Cada hecho, evocado con la precisión de quien hace memoria buscando un sentido al «tiempo perdido», intenta una justificación o una coartada para una producción intelectual que se interna tanto en los comentarios de la exégesis rabínica como en los senderos más abruptos del pensamiento filosófico contemporáneo. *Cuatro lecturas talmúdicas* (1968) y *Difícil libertad* (1963) darán testimonio de aquella excentricidad y de aquella Biblia hebrea. El recurso a los novelistas rusos en los pasajes más inefables de su obra filosófica rememorarán los ojos embargados de una niñez lejana [2].

En Estrasburgo «donde enseñaban entonces Charles Blondel, Halbwachs, Pradines y Carteron y, más tarde, Geroult. Amistad de Maurice Blanchot y, a través de maestros que habían sido adolescentes cuando el caso Dreyfus, visión, para un recién llegado, extraña y deslumbrante de un pueblo que iguala a la humanidad... estancia en Friburgo y aprendizaje de la fenomenología, comenzado un año antes con Jean Hering» [3].

Estrasburgo es una zona fronteriza particularmente sensible a la influencia alemana. Allí el movimiento fenomenoló-

1. E. Levinas, *Signature*, en *Difficile liberté*, Paris 1963, 323.
2. Cf., por ejemplo, *Humanismo del otro hombre*, México 1974, 56, 68; Cf. *Infra*, 151-152, 233.
3. E. Levinas, *Signature*, 323.

gico despierta el interés de nuestro futuro filósofico, guiado en sus primeros pasos por Hering. Este ha publicado *Fenomeuología y filosofía religiosa* en 1925 [4]. Es la primera avanzada notable de aquella corriente filosófica en el mundo francés. Pradines también ha comentado y criticado posiciones de Husserl en su trabajo sobre la sensación *(Le probleme de la sensation*, 1928). La suerte de algún modo está echada y Levinas partirá hacia Alemania en busca de Husserl.

En un contexto más amplio que el de la filosofía, Levinas será tocado por la universalidad francesa y por el optimismo de una generación que había ganado el caso Dreyfus y la guerra de 1914. Generación que, comentará en 1949, «recordaría más el triunfo conseguido por la justicia que el hecho de que en plena civilización hubiera sido posible una injusticia» [5].

En Friburgo está terminando la carrera de Husserl como profesor y se perfila una nueva etapa de la fenomenología con Heidegger. «...la confrontación de estos dos pensamientos suministraba en Friburgo un tema importante de meditaciones a una raza de alumnos que entonces finalizaba, formados por Husserl sin la influencia de Heidegger. Eugen Fink y Ludwig Landgrebe estaban allí. Para aquellos que llegaron con Heidegger en el invierno de 1928-1929, Husserl, retirado desde el fin del semestre de ese mismo invierno, y que había enseñado ya media jornada durante el semestre de transición del verano de 1928, no era más que un precursor. Indirectamente, por estas discusiones, entraba yo en la fenomenología y me formaba en su disciplina» [6].

En 1930 Levinas publica su primer libro titulado *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, en el que se reconoce explícitamente la influencia heideggeriana. Husserl es interpretado en el contexto del movimiento filosófico que ha generado. Luego París. Allí escucha a Brunschvicg a quien ha dedicado un artículo lleno de generosa comprensión y respeto. Asiste a los sábados filosóficos de vanguardia en los que Gabriel Marcel expone un pensamiento personal y sugestivo que testimonia una afanosa búsqueda por formular la problemática de la alteridad. También la amistad con Jean Wahl, uno de los grandes precursores y estudiosos del existencialismo, a quien dedicará *Totalidad e infinito*.

4. J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris 1925.
5. E. Levinas. *L'agenda de Leon Brunschvicg*, en *Difficile liberté*, 63.
6. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, 126.

La ocupación: largos años de cautividad. El renacer de una problematizada intelectualidad francesa después de una experiencia sin lugar a dudas traumática. La ruptura explícita con Heidegger en *De la existencia al existente* (1947), y *El tiempo y el otro* (1947). Por esta época, Jean Wahl, en su historia del existencialismo nos muestra a Levinas en un debate sobre las filosofías de la existencia. Allí expone una concepción de la filosofía que impugna muchas de las posturas de moda: hay un solo filósofo existencialista y es Heidegger.

> ¿Por qué? Porque la obra metafísica de Heidegger ha puesto la luz gracias a la cual podemos descubrir precisamente el existencialismo en la noche del pasado en el que, al parecer, se ocultaba. Esto es verdad aun para Kierkegaard. Es posible que detrás de cada frase de Heidegger esté Kierkegaard; pero gracias a Heidegger las proposiciones de Kierkegaard... tienen un sonido filosófico. Quiero decir que antes que Heidegger, Kierkegaard pertenecía al orden del ensayo, de la psicología, de la estética o de la teología o de la literatura y que, después de Heidegger, ha llegado a pertenecer al orden de la filosofía. ¿En qué consiste esta transformación, esta obra heideggeriana? Consiste en conducir los pensamientos llamados patéticos, y que están efectivamente diseminados un poco por toda la historia, a estas orientaciones, a estos puntos de referencias que —a pesar de todo el descrédito que les provoca su situación oficial— están dotados de un poder excepcional de inteligibilidad, y que son las categorías de los profesores de filosofía: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, etc. Heidegger ha conducido los pensamientos patéticos a las categorías de los profesores [7].

La obra de Levinas ¿no consistirá, tal vez, en haber llevado a las categorías de los profesores las reflexiones sobre el Otro que en pensadores como Buber y Marcel se colocaban en las fronteras de lo místico? Fuera del encantamiento del arte [8] y en el lenguaje de Platón, Kant, Hegel, Heidegger, Husserl [9] y de Descartes [10], la articulación de la alteridad se va construyendo hasta ensamblarse en la rica arquitectura de *Totalidad e infinito* (1961).

7. J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de «L'existentialisme»*, Paris 1949, 92-93.
8. *La realité et son ombre*: Temps Modernes (1948); *Jean Wahl et la sensibilité*: Cahiers du Sud 331 (1955).
9. *Etique et esprit*: Evidences 27 (1952); *L'ontologie est-elle fondamentale?*: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1951); *Liberté et commandement:* Ibid. 3 (1953) 1; *Le moi et la totalité:* Ibid. 4.
10. *La philosophie et l'idée de l infini:* Revue de Metaphysique et de Morale 3 (1957).

Finalmente, en discusión con el último Heidegger, Merleau-Ponty, las nuevas interpretaciones de Husserl y el estructuralismo, aparecerá la nueva edición de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1967), *Humanismo del otro hombre* (1972) y *De otro modo que ser (Autrement qu'être)* en 1974.

b) *Con Husserl*

Hemos visto que el primer contacto discipular con Husserl fue crítico en la medida en que se lo escuchaba conociendo a Heidegger. Sin embargo, ya desde su origen, la filosofía husserliana es una filosofía abierta, un método que sufre bien las modificaciones y los discípulos originales. En *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* se sugiere que la obra de los seguidores no es necesariamente contradictoria.

> En conformidad con nuestro objetivo, no temeremos tener en cuenta también los problemas que plantean los discípulos de nuestro autor, y, en particular, Martin Heidegger, cuya influencia se reconocerá a menudo en este libro. Acentuando ciertas aporías, planteando ciertas cuestiones y oponiéndose a otras, la vida intensa que anima la filosofía de Heidegger permite a veces precisar los contornos de la filosofía de Husserl [11].

La fenomenología sacaba la filosofía de la encrucijada idealismo-realismo dirigiéndola «a las cosas mismas» en una aspiración por lo concreto cuya urgencia marcaba el espíritu de la época. Las construcciones del mundo que se habían realizado eran eso: construcciones. El naturalismo olvidaba que la pretendida objetividad de la naturaleza había pasado por la conciencia, que había sufrido las diferentes decantaciones de la historia y la cultura, y que su objeto, en última instancia, era un «objeto» de segunda mano. La vuelta a la intencionalidad de la conciencia pretendía entonces poner entre paréntesis toda construcción previa, toda la historia, y hasta las causalidades, para ir al ser antes de interpretarlo. En esta línea, la intuición era intencionalidad privilegiada en su contacto con lo real.

No obstante, Levinas concluye, después de un prolijo análisis de la teoría de la representación husserliana, que esta postura sigue siendo intelectualista.

11. E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl*, Paris ³1970, 14.

> ...En su filosofía (y tal vez por eso vamos a separarnos de ella), el conocimiento, la representación, no es un modo de vida del mismo grado que los otros, ni un modo secundario. La teoría, la representación tiene un papel preponderante en la vida; sirve de base a toda la vida consciente; es la forma de intencionalidad que asegura el fundamento de todas las demás [12].

Husserl habría seguido fiel al idealismo occidental que mantiene una interpretación óptica del ser. Esta interpretación óptica sitúa el sujeto a distancia de la realidad al mismo tiempo que lo afirma como origen y libertad. La esencia del hombre es la conciencia y el saber, dejándose de lado su aspecto existencial. Heidegger ha dado, en este sentido, un paso fundamental al sumergir el hombre en la existencia.

Con posterioridad, Levinas volverá a un Husserl que a partir de 1929 ya modifica la interpretación idealista que ha hecho de la fenomenología. La noción de proto-impresión parecía querer abandonarla al mostrar una conciencia que además de actividad intencional es también pasividad. Levinas vislumbra en algunos párrafos un acercamiento de este Husserl a su noción de alteridad. En otro trabajo hemos comentado esta asimilación.

> La proto-impresión es creación primera absolutamente inesperada, cuyas determinaciones previas y horizontes ya preparados para acogerla se diluyen en su originalidad primera. Esta absoluta novedad sacaba la conciencia de su mismidad situándola ante lo otro que se presenta como ex-periencia en el sentido fuerte. El tiempo de la *Urimpression* es el presente creativo del *ahora* que no debe ser entendido como el presente de una sucesión temporal en la que se diluye entre la carga del pasado y la urgencia de un futuro. Ahora, en el que aparece por primera vez el ser como salido de la nada y origen del tiempo y la conciencia. La aparición de un objeto supone una intención animando una sensación en un proceso de retardo o retroceso, *recul*, en el que la conciencia vuelve (no en sentido realista) sobre la sensación. Este hecho de volver atrás es el que define a la conciencia en su acto intencional como tiempo, sin embargo, en el caso de la proto-impresión se registró una «simultaneidad», afirmándose así como pura de toda idealidad [13].

Pero si se trata de afirmar una fidelidad fundamental de Levinas a Husserl, ésta se debe buscar en el método fenomenológico aplicado en la moral de la alteridad. La percepción del rostro del Otro como fenomenologización del *noumeno* hace posible esta fenomenología de lo que no aparece.

12. *Ibid.*, 86.
13. D. Guillot, *Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento:* Enfoques Latinoamericanos 3 (1975) 113-114.

c) *Acerca de Heidegger*

Pero Heidegger, que ha dejado atrás el idealismo clásico que subordina el ser a la conciencia, apela en última instancia a su procedimiento más fundamental: comprender lo que es, lo concreto, el ente, por lo que no es, por el ser. De este modo el ente concreto que es la subjetividad se subordina al ser y encuentra su autenticidad al salir de sí, en un ex-tasis que oculta la alienación del individuo por lo que más adelante llamaremos totalidad. El individuo concreto sólo puede ser rescatado por una salida hacia lo otro, que al mismo tiempo sea ética. La idea del bien en Platón, que está más allá del ser, como fórmula vaga y aún no articulada, servirá de orientación a las investigaciones de Levinas [14]. Se tratará entonces de formular una trascendencia que no se mantenga en el ser y que no signifique elevar el existente (el sujeto) a una forma superior de ser. Pero esta trascendencia implica una crítica a las coordenadas fundamentales de la filosofía heideggeriana. Será necesario mostrar que en el ámbito del ser, y de la nada que es su correlativo, todo «salir fuera de sí» conduce a la supresión del individuo. Será pues necesario considerar el mal dentro de lo que es. Este es el objeto a que se aspira en *De la existencia al existente* (1947).

> La idea que parece presidir la interpretación heideggeriana de la existencia humana, consiste en concebir la existencia como éxtasis, posible, a partir de aquí, únicamente como un éxtasis *hacia el fin;* y, en consecuencia, en situar lo trágico de la existencia en esta finitud y en esta nada a la cual el hombre se arroja a medida que existe. La angustia, comprehensión de la nada, sólo es comprehensión del ser en la medida en la que el ser mismo es determinado por la nada. El ser sin angustia sería el ser infinito, si esta noción no fuera contradictoria. La dialéctica del ser y la nada sigue dominando la ontología heideggeriana en la que el mal es siempre defecto, es decir, deficiencia, falta de ser, es decir, nada. Vamos a intentar el cuestionamiento del mal como defecto. ¿El único vicio del ser es la limitación y la nada? ¿No hay en su positividad cierto mal fundamental? ...el miedo de la nada sólo mide nuestra atadura al ser. Es por ello, y no por su finitud, que la existencia recela una tragedia que la muerte no podría resolver [15].

El ser como anónimo al que Levinas denominará existencia o *hay (il y a)* que pugna por devolver la subjetividad al elemento, al polvo, y en cuyo horizonte se perfila la muerte

14. Cf. E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, Paris 1947, 11.
15. *Ibid.*, 18-21.

como triunfo de este anonimato, marcará el mal del ser. El sujeto se impondrá entonces en oposición permanente a esta vuelta al ser, que lo acecha. En el ámbito del ser, el existente y no la existencia, el ente y no el ser, constituirán la positividad fundamental que sólo será trascendida por un bien que está más allá del ser. Esta vuelta al ente no debe ser interpretada como un nuevo «olvido del ser». Por el contrario, ya implica, en la radicalidad de un cuestionamiento postheideggeriano, la impugnación de la filosofía occidental como supremacía del todo o de lo uno sobre la diversidad. Consiste en llevar hasta sus últimas consecuencias una filosofía de lo concreto que no acepta amortiguar en la generalidad, la singularidad de lo individual. La ontología (el ámbito de lo que es) no se preguntará tanto por el Ser como por los seres: ¿cómo es posible que haya seres en el ser? La verdad que debemos percibir como problemática es esa unicidad intransferible del sujeto que trastorna toda «visión» del ser. Es por eso que «la trascendencia no es la ruta fundamental de la aventura ontológica» [16].

Sin embargo, este capítulo, el más tempranamente articulado en la filosofía de Levinas, deja aún dos grandes interrogantes: ¿cómo superar el aislamiento, el solipsismo de esta subjetividad, permitiendo la apertura a una trascendencia que para nuestro autor debe situarse más allá del ser? ¿Cómo aun dentro del ámbito del ser explicar una objetividad que haga la comunicación posible y la moral efectiva?

d) *Acerca de Kant y Hegel*

Dejar atrás la ontología heideggeriana sin caer en una filosofía regresiva con respecto a ella, es decir, que participe del olvido del ser perdiéndose en el ente como las antropologías existenciales que proliferan en Francia, parece ser el dilema que preocupa a Levinas hacia los años cincuenta.

La noción de violencia que articula Eric Weil en *Lógica de la filosofía*, es aplicada por nuestro autor para combatir el ser y la comprehensión ontológica heideggeriana. La violencia no se produce tanto en la irracionalidad individual que se opone al discurso universal razonable, sino precisamente en la negación del ente concreto e individual por parte de este discurso. La comprehensión ontológica heideggeriana lleva a cabo esta

16. *Ibid.*, 172.

violencia al subordinar el ente al ser. La relación del saber y del conocimiento es violencia contra la singularidad por la mediación del neutro conceptual que hace posible esta reducción.

Si se pretende superar el solipsismo por el saber o la comprehensión, el ente concreto va camino a su alienación. Se trata de encontrar otro género de trascendencia que no sea el de la comprehensión y que prefigure un absoluto hacia el cual pueda abrirse el ser individual sin que resulte alienado por ello. Este absoluto es el imperativo ético que funda toda racionalidad. El esquema de la razón práctica kantiana puede, si no suprimir la ontología, por lo menos disputarle su primacía filosófica: la ética es anterior a la ontología. La alteridad de la ley moral es tal que no llega a alienar la libertad subjetiva que es mandada, es autonomía en lugar de ser heteronomía. En una palabra, no llega a ser violencia. El contexto kantiano de esta superación de la ontología es reafirmado por el sugestivo título *Libertad y mandato* en el que Levinas discute las especificaciones de esta no-violencia moral. Sin embargo, hay en este esquema dos puntos aún no resueltos satisfactoriamente: la superación del subjetivismo y el respeto del concreto, ya que de algún modo ha sido dado el salto a la trascendencia por la universalidad de la norma. Aquí nuestro autor se interna más y más en la problemática hegeliana y el lenguaje que van tomando sus artículos lo atestigua.

El planteamiento de la razón práctica debe sufrir una modificación radical para que el ente concreto sea algo más que una naturaleza de necesidades egoístas en búsqueda solipsista de su felicidad. En una palabra, el *noumeno* debe salir a la luz para anteponerse objetivamente a una razón que pretende el monopolio de la objetividad en el campo fenomenal. Y aquí radica la originalidad del planteamiento de Levinas: el *noumeno* es el otro que se manifiesta en una relación de no-violencia que es esencialmente lenguaje y no poder: por lo tanto la metafísica es posible [17]. La metafísica es ética y al mismo tiempo filosofía primera. A partir de la relación del lenguaje, y ya no de la fecundidad, como pareciera desprenderse de *El tiempo y el otro*, es posible hacer una fenomenología del *noumeno*, que es la metafísica. Esta será una fenomenología de ausencias más que de presencias, desarrollada en toda su amplitud en *Totalidad e infinito*.

17. E. Levinas, *Liberté et commandement*, 270.

De este modo habrá que anteponer, como fundante de la universalidad y de la racionalidad de la norma ética, una relación «cara a cara», concreta, que haga posible no sólo una razón práctica sino también una razón teórica. La universalidad de la razón emerge en la ruptura de la subjetividad encerrada en sí misma que implica el cara a cara. Esta apertura generosa es la fuente de toda objetividad que consiste, fundamentalmente, en una puesta en común más que en una visión en común.

Pero el cara a cara no es una relación de intimidades que se complacen mutuamente. La distinción hegeliana entre moralidad individual *(Moralität)* y moralidad social *(Sittlichkeit)* debe mantener todo su vigor, superando así lo que puede quedar de ambigüedad en la relación kantiana de la voluntad con la norma. El esquema kantiano del imperativo categórico parece desconocer todas las seducciones y violencias que se pueden ejercer sobre una voluntad. Se apoya en una libertad abstracta que desconoce los condicionamientos sociales e históricos dejando así a la subjetividad indefensa frente a la tiranía [18]. Las condiciones de esta libertad, que admite la racionalidad autónomamente, son las instituciones y finalmente el Estado que garantiza la libertad y la posibilidad de una moral objetiva. Vemos así que nuestro autor critica a Kant desde Hegel para lograr el requisito de la objetividad necesaria para superar las posturas subjetivistas que, sin embargo, realzan al individuo concreto y su opaca existencia. El individuo por sí mismo se pierde en las autojustificaciones de las que el psicoanálisis puede dar cuenta, y en última instancia, no se hace responsable de las consecuencias de su acto. Pero aquí reside la reinterpretación levinasiana de la socialidad: no provendrá del Estado, sino de una relación anterior que es la del cara a cara. El cara a cara, relación sin violencia, es condición de la moralidad objetiva del Estado y así de la libertad que necesita de la ley escrita para preservarse a sí misma [19]. Desde esta relación sin violencia que es primera y condicionante, en el nivel del ser y no meramente antropológico, comenzará la crítica al sistema hegeliano, a la totalidad. Este Estado será derivación, equívoca en la historia, de la relación de «respeto» originaria que al mismo tiempo que preserva la libertad por las leyes puede virar en violencia y alienación. Esta última posibilidad será enfatizada notablemente en *Totalidad e infinito* marcando el clima antihegeliano

18. *Ibid.*, 266.
19. *Ibid.*, 267.

que predomina en esta obra. Así, el Estado será considerado como totalidad alienante de modo equivalente al ser heideggeriano. Este es el nexo entre política y filosofía.

Ahora es posible desarrollar fecundamente el desenmascaramiento ideológico de la filosofía que efectúa *Totalidad e infinito*, que no es necesariamente marxista. Afinar y articular la alienación que se produce desde la neutralidad del ser (heideggeriano) al ente concreto, y desde el Estado (hegeliano) hacia la subjetividad, permitirá un análisis original de estos dos niveles de alienación paralelos a lo largo de la historia de la filosofía occidental.

La dialéctica de la exposición filosófica de Levinas se construye, a menudo, con la crítica de una postura filosófica desde otra filosofía que es finalmente criticada, esta vez, desde la posición de nuestro autor. Hemos visto que la crítica a Heidegger se efectúa *(¿La ontología es fundamental?, Libertad y mandato)* desde la razón práctica kantiana modificada por el «cara a cara» que es postulado como fundamento. En *El yo y la totalidad*, la ética kantiana es duramente atacada, como moral subjetiva que se pierde en los juegos del examen de conciencia, desde la moral social hegeliana que comprende las determinaciones de la obra más allá de la determinación subjetiva. «Nadie puede encontrar ya la ley de su acción en el fondo de su corazón» [20]. La objetivación de la intención subjetiva, es decir, la obra, es precisamente el constitutivo de la totalidad objetiva. Si se pretende una moral que sea objetiva no puede fundarse en la intención sino en la moral social.

Los caminos imprevistos que toman las obras con respecto a la voluntad de su autor, y que no son motivo de remordimiento para la conciencia piadosa, hacen referencia a una responsabilidad social e histórica que la conciencia de nuestro tiempo exige. La crisis religiosa contemporánea se debe, tal vez, a que la moral de intenciones que estas religiones proponen no sirve para acallar las culpas sociales que nos acosan [21]. Si la moral debe llegar a la objetividad que nuestro tiempo exige no se puede permanecer en el liberalismo subjetivista de la razón práctica kantiana. El absoluto es el interlocutor, pero la objetividad ética debe ser buscada en el plano de las obras que es el plano de la totalidad. La totalidad está constituida por obras alienadas a su autor, por mercancías. Por esto, la totalidad se constituye económicamente. La justicia se realiza

20. E. Levinas, *Le moi et la totalité*, 361.
21. *Ibid.*, 359.

en el terreno de las obras y entonces «la justicia no puede tener otro objeto que la igualdad económica» [22]. Vemos así que el concepto de totalidad hegeliana es reinterpretado desde la economía.

Pero la relación fundante del «cara a cara» exterior a la totalidad y a la economía es el fundamento absoluto y sin equívocos de esta moral. Las obras contienen en sí la ambigüedad que si bien puede liberar a la subjetividad por la implantación de la justicia, al mismo tiempo, puede alienarla permitiendo un flanco de cosificación. En *Totalidad e infinito* veremos que no sólo la obra puede ser comprada sino también el obrero mismo. Esta ambigüedad llevará a Levinas a desarrollar más bien la metafísica y la ética como fenomenología del «cara a cara» absoluto, en donde, buscará la objetividad de la *experiencia* fundamental de lo que esencialmente nos viene de afuera, dejando en un segundo plano la objetivación de esta experiencia en obras económicas. El considerar el plano de las obras, es decir, de la totalidad y de la historia, fundamentalmente, en la perspectiva de la alienación que hacen posible, contribuye a crear esa atmósfera dualista que percibimos a lo largo de *Totalidad e infinito* y que no está exenta de equívocos.

e) Totalidad e infinito: *la gran síntesis*

Desde que el ser heideggeriano y la razón kantiana y hegeliana han alienado el individuo en forma paralela, se puede efectuar una conversión mutua de la política a la filosofía y de la filosofía a la política en una crítica que englobe a ambas. El primado de la ontología sobre la ética y del concepto sobre lo individual ha anticipado la supremacía del Estado hegeliano sobre el individuo. Ha subordinado su posibilidad de realización moral a la historia y la totalidad.

Pero «la política se opone a la moral como la filosofía a la ingenuidad» [23]. Si la historia y el universo de las obras que implica son el absoluto, se cierra así definitivamente la posibilidad de conciliar la persona con la moral. El sujeto desaparecerá en el universal y habrá sido sólo un momento pasajero de aquél. El secreto de la subjetividad kierkegaardiana se habrá desvanecido en un sujeto que se individualiza por sus instintos animales, por sus sentimientos. El mundo noumenal

22. *Ibid.*, 372.
23. Cf. *infra*, 63.

del sujeto se ha fracturado en determinaciones y condicionamientos objetivos. El equívoco de la obra ha jugado efectivamente en la historia a favor de la alienación del individuo y la metafísica deberá cerrarse, entonces, en la experiencia del cara a cara en la que el otro no funciona como tú familiar e íntimo, sino como tercero, como humanidad que aparece impotente y necesitada en el rostro que nos exige justicia. El mundo noumenal se fenomenologiza en el rostro haciendo posible una metafísica que se funda en la experiencia concreta del otro, que al mismo tiempo que tiene hambre y frío luce en sus ojos toda la dignidad de la humanidad. Todo el egoísmo y la anarquía de la subjetividad es puesto en juego en esta experiencia anterior a la libertad, anterior a la capacidad de elegir. El estar disponible para el otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad. Quedan así consolidados los pilares que permitirán la poderosa arquitectura de *Totalidad e infinito*. Arquitectura que al no estar apoyada en la universalidad de la razón y en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación obsesiva del Otro, exigirá un lenguaje más cercano a lo profético que a la neutralidad razonable de los tratados filosóficos.

La estructura formal que encuadra esta experiencia de la alteridad es *la idea de lo infinito* cuyo contenido consiste en sobrepasar permanentemente todo contenido y por la cual se contiene más de lo que se puede contener. Esta idea límite de la filosofía cartesiana que permite superar la duda de la subjetividad da cuenta de la experiencia del cara a cara en el plano conceptual. El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio —un concepto— que pueda amortiguar la alteridad del Otro. El Otro como lo absoluto es una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad. Sin embargo, esta precisión de la idea de lo infinito en su formalismo sólo es una descripción negativa de la experiencia de la alteridad que se niega a ser conceptualizada, que se niega, en última instancia, a ser representación husserliana y es anterior a toda *Sinngebung*. La negatividad correlativa en la subjetividad de este esquema formal es el Deseo *(Desir)* que se distingue de toda necesidad como la idea de lo infinito se distingue de todo concepto. Lo deseado

por este Deseo nunca llega a concretarse en satisfacción. No es la carencia de la necesidad que se complace en la satisfacción, sino que es precisamente insaciable, y cuando ha agotado toda satisfacción y todo el placer posible, aún se sigue perfilando como vacío infinito que no ha comenzado a ser aplacado. Tampoco es nostalgia o recuerdo de un bien perdido porque es deseo «de un país en el que no nacimos». La metafísica parte, en su constitución negativa, de esta experiencia de la insatisfacción absoluta para pasar a una descripción positiva como fenomenología de la experiencia del cara a cara y de la relación sin violencia que en ella se instaura como lenguaje. Esta descripción positiva descubre o escucha al Otro como necesitado, como «el extranjero, la viuda y el huérfano» que exige justicia y, al mismo tiempo, muestra la excelencia sin límites de lo altísimo como moralidad. Se sugiere, brevemente, en algún párrafo, que esta interpelación exige obras; sin embargo, este aspecto se ve desdibujado en *Totalidad e infinito*. La moral social ha sido englobada con la totalidad en la alienación de la subjetividad. La metafísica se desentiende así, en buena medida, de la historia, y más precisamente, se opone a ella. Se limitará así a la experiencia absoluta fundante de toda obra buena, desligándose de este segundo plano de objetivación que ya se encuentra sumergido en el equívoco alienación-trascendencia que tiene como fundamento último la corporalidad y su ambigüedad.

Tanto la experiencia del cara a cara como el Deseo que origina la metafísica se dan corrientemente a partir de un sujeto cuyas líneas fundamentales son mostradas por Levinas en un retomar, ya desde otra perspectiva, su filosofía ontológica.

El sujeto, como sujeto de necesidades, es un para sí. Egoísmo que se mantiene a pesar de la distancia entre la voluntad y la obra y así contribuye a la construcción de la totalidad. No está *geworfen* en la existencia, surcado originalmente por los miedos y la angustia, sino que su conciencia primera como sujeto es la del gozo de la vida. Gozo que precede toda actitud de la subjetividad y que es anterior a la teoría, al trabajo y a la posesión. Esta descripción fenomenológica del sujeto difiere fundamentalmente de la ontología heideggeriana y de las antropologías existencialistas que habrían perfilado un hombre proletario, atrapadas en los condicionamientos de la sociedad que les ha tocado vivir. El gozo de la vida es conciencia primera y fundamental: anterior a la conciencia teórica y que envuelve todos los actos del sujeto. La inquietud por el porvenir que tanto ha impresionado a las filosofías existenciales

surge en el horizonte de este gozo y, en contraste con él, adquiere su tragicidad. La necesidad como carencia o falta le adviene a este sujeto gozoso e irresponsable, que se baña en la existencia, como algo que puede ser superado. El sujeto goza con la satisfacción de sus necesidades. Por el trabajo conforma el *hay* indeterminado de la existencia en objetos y cosas, abriendo la posibilidad de la sustancia a la teoría y remontando la inseguridad del porvenir por su previsión. El trabajo productor de obras es así, en su primer sentido, ontológico, liberación de la existencia anónima. Es esencialmente aplazamiento de la muerte.

El hecho de que la muerte pueda ser aplazada por el hombre constituye la esencia del tiempo en esta ontología. El tiempo es así obra de la subjetividad en tanto es capaz de abrirse un lapso, entre su nacimiento y su muerte, en el que puede crecer su libertad y su conciencia. La conciencia es precisamente esta capacidad de invertir el tiempo natural y continuo para volver atrás: es esencialmente memoria.

Sin embargo, esta posibilidad de aplazamiento sigue en la fragilidad de la no anulación definitiva y su sombra inquieta la subjetividad dichosa. Esta cuña de inquietud abre en el Mismo el deseo de una alteridad no apresable, de una trascendencia. A partir de aquí nace el *Deseo* del Otro y también de aquí partirá la experiencia del cara a cara que es el objeto de la metafísica. La superación de lo meramente ontológico es condición así de la moralidad. La descripción del sujeto que sólo busca su felicidad se ensambla, de este modo, con una ética fundada en la alteridad que exige para su constitución un sujeto independiente y feliz cuestionado por el hambre del Otro. Un sujeto que sea capaz de sentir vergüenza por la arbitrariedad de su libertad.

Hemos visto que la situación del absoluto moral en el otro, que busca en esta misma experiencia su objetividad ética, desconecta la moral de la historia que entonces se interpreta fundamentalmente en su versión de alienación de la subjetividad. Se produce así una escisión entre una ética absoluta y buena y una historia que es por naturaleza injusta. Sin embargo, Levinas no se resigna a perder el campo de la ambigüedad donde el bien y el egoísmo se entrelazan de tal forma que no pueden ser desanudados. Los estudios sobre el Eros y la filialidad en la última parte de *Totalidad e infinito* describen y sitúan esta ambigüedad fundamental. El egoísmo mutuo de los amantes los pierde en una alienación sin iniciativa que los transporta, en su pasividad, a un más allá de alteridad inex-

presable que adquiere su realidad en la transustanciación del hijo. Se produce así una novedad capaz de renovar el hilo de la historia que no puede ser deducida de sus antecedentes. El salto de trascendencia, que implica en un «ser para la muerte» llegar a ser «para más allá de la muerte», por el hijo y también por la obra que generosamente, vaciada de todo egoísmo, es lanzada a la historia que no podré ver, perfila levemente una posibilidad de justicia política que trascienda la legalidad y su equilibrio racional.

2. Contextos

a) *Las filosofías de la existencia*

No podría llegarse a un entendimiento cabal de la filosofía de Levinas sin explicitar al menos en grandes líneas su conexión con las filosofías de la existencia que predominaron en Francia, y en buena parte del mundo, hacia la segunda gran guerra. En la obra de nuestro autor palpitan las inquietudes fundamentales de estas corrientes filosóficas.

Como introductor al lector francés de Husserl y Heidegger, Levinas se ubica en la vanguardia fenomenológica y a cierta distancia de los planteamientos existenciales que bordean lo psicológico. Desde este punto de vista reivindica el primado filosófico de la ontología sobre la patética de las antropologías existenciales. Sin embargo, asume el análisis de estas experiencias patéticas desde una perspectiva en la que se intenta echar luz sobre su raíz ontológica.

La búsqueda de la alteridad no indica en este caso un desconocimiento de la soledad fundamental del sujeto, sino el ahondar esta soledad hasta sus últimas consecuencias. Más allá de la patética, como suele escribir Levinas, hay una estructura ontológica en esta soledad que llega a ser enfrentamiento con la existencia anónima [24]. La soledad es condición de esta existencia subjetiva que rompe así su hermandad con una existencia que destruye toda identidad. La hipóstasis, como existir separado, exige la soledad en un ser que es comienzo y libertad. No puede concebirse, así, un sujeto sin la soledad en la que se constituye como sujeto y desde la que aspira patéticamente a una trascendencia. La filosofía de la alteridad,

24. E. Levinas, *Le temps et l'autre:* Cahiers du College Philosophique (1947) 145.

que elabora Levinas, se impondrá como exigencia mantener este solipsismo fundamental en el que el sujeto aspira a lo otro estando solo y separado. Pero el planteamiento ontológico, al situar la separación como una victoria del existente sobre el existir, permite superar la práctica antropológica en la que la soledad es desesperación y abandono. El mal no es ya una finitud que impide al sujeto elevarse hasta lo absoluto, hasta más allá de la muerte, sino el infinito malo de la indeterminación del hay. No es la nada que circunda el ser y que, en última instancia, es cómplice del ser, sino ese mundo aún innominado de los espacios siderales y de los desiertos que pugna por reducir la subjetividad al elemento inerte. La positividad del sujeto, capaz de ser solo y de marcar una discontinuidad en el tiempo sin mojones de la naturaleza, hará posible la trascendencia a una alteridad que sin embargo no aniquilará su soledad. Los puntos fundamentales de la filosofía existencial son así modificados por Levinas, pero no suprimidos. La alteridad que plantea no negará las angustias de la subjetividad al colocarse en la perspectiva de la economía del ser como ontología o como metafísica.

Pero el clima filosófico de los planteamientos existenciales genera también, como contrapartida, las objeciones provenientes del marxismo que ponen el espíritu entre «la esperanza de una sociedad mejor y la desesperación de la soledad» [25]. Los intentos por superar este agudo dilema caracterizarán las obras filosóficas más significativas del período. Levinas verá en ella una cuestión de dos morales opuestas. Ambas se acusan finalmente de inauténticas, una, basada en la experiencia del trabajo y de los valores materiales esencialmente económicos, y la otra, en la angustia de la muerte, el absurdo y la soledad que se amparan en lo más recóndito de la subjetividad.

Al abordar el sujeto como hipóstasis se muestra la relación insuperable del yo a sí, determinación opaca que ata el existente al hecho de su propio existir. El peso de sí mismo es la materialidad del sujeto, determinación que no debe ser vista como pasado (Sartre), sino que obliga en todo presente y conduce al hartazgo de sí mismo. El sujeto está siempre con la tara de su sí mismo a cuestas. Pero esta materialidad es también, como corporalidad, la que posibilita espantar la noche de la existencia por el trabajo y la teoría manteniendo la separación. La preocupación por la subsistencia no es una caída en la que se denigra la finitud del sujeto, sino su esencial constituirse como su-

25. *Ibid.*, 149.

jeto. La moral de «los alimentos terrestres» tiene una jerarquía ontológica fundamental y es, en este sentido, auténtica lucha por la salvación. El existencialismo al menospreciar la necesidad ha caído en el idealismo: «la verdadera relación entre salvación y satisfacción no es la que percibe el idealismo clásico y que el existencialismo moderno mantiene a pesar de todo» [26]. Hay un humanismo que al enfatizar el estado de abandono de la condición humana olvida que al mismo tiempo en ella se dan las posibilidades de remontar este abandono y de adelantarse a la inseguridad del futuro por el trabajo y la teoría. El hombre no es un ser que se entrega a la muerte, «ser para la muerte», sino por el contrario, es «contra la muerte» y se realiza, en tanto que hombre, precisamente, en el aplazamiento permanente de su final. La muerte se perfila así como fin a secas y retorno al elemento anónimo, como imposibilidad de toda posibilidad, y no como quiere Heidegger, posibilidad de la imposibilidad. La virilidad del existente en su soledad consiste en su resistencia imprevisible a esta alienación definitiva que no debe ser vista como «realización». La desesperación y la angustia aterrorizan efectivamente al sujeto. Pero, por el trabajo que convierte la existencia en naturaleza-mundo y por la conciencia que toma distancia frente a ella, es capaz de liberarse de los terrores nocturnos y de la inhumanidad que lo acecha. El hombre no es esencialmente un proletario sin medios para enfrentar la extrañeza de un no-yo. El existencialismo, que así lo ha percibido, ha caído ingenuamente en los condicionamientos de una sociedad industrial que lo ha visto nacer.

Pero tal vez la acusación más grave que Levinas hace a estas filosofías de la existencia es su culto por la libertad. La libertad como fundamento infundado de la subjetividad conduce a plantear lo arbitrario como absoluto. Una libertad *causa sui* no puede admitir otra libertad. La dialéctica del amo y del esclavo se impone así como la ley misma de las relaciones entre libertades. La noción de libertad es la consagración explícita del Mismo y la justificación del exterminio de toda alteridad. Cuando, en *Los caminos de la libertad*, Mateo se siente libre a medida que siembra la muerte, lleva a cabo la radicalización del planteamiento de la libertad como fundamento: el asesinato. La desinhibición de todas las determinaciones que la libertad-fundamento exige, hace imposible toda moral que no sea la de la violencia, es decir, la negación del Otro. La re-

26. *Ibid.*, 152.

lación del cara a cara consiste fundamentalmente en sentir vergüenza de su libertad de sujeto, en sentirse arbitrario e injusto.

b) *Levinas y el pensamiento latinoamericano*

El pensamiento de Levinas, por sus singulares características en la crítica de la filosofía totalizadora y por su apertura al otro, ha sabido llamar la atención de los pensadores latinoamericanos, en su búsqueda urgida por comprender esta compleja realidad.

Tal vez ha sido Enrique Dussel quien en una poderosa síntesis filosófica ha integrado de una manera más fecunda la noción de alteridad levinasiana en un pensar que se quiere éticamente comprometido. En estas breves líneas sólo tomaremos algunos textos sugestivos de este filósofo latinoamericano que, creemos, indicarán al menos el clima en que se ha producido esta integración.

El contexto en que se sitúa este pensamiento se caracteriza por una dura crítica contra los fundamentos de la modernidad europea.

> La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada, como lo hemos visto, por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América latina. Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo (de Kant, Hegel o Heidegger) porque nos incluyen como «objeto» o «cosa» en *su* mundo; no podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (los marxistas, existencialistas latinoamericanos) porque eran igualmente inauténticos. Los únicos reales críticos al pensar dominador europeo han sido los auténticos críticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América latina, Africa o Asia. Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana que será, analógicamente, africana y asiática. Veamos muy resumidamente cómo pueden servirnos los pasos críticos de los que nos han antecedido, y de cómo deberemos superarlos desde la pro-vocación al servicio en la justicia que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación [27].

27. E. Dussel *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, 176.

En esta audaz reflexión, que es al mismo tiempo provocación al pensar europeo, resuena la asunción de una realidad como compromiso ético antes que como puesta en situación, o aceptación de los condicionamientos como determinaciones de la libertad de un pueblo. Levinas, que ha desplazado la objetividad del «cara a cara» en *Totalidad e infinito* desde el servicio a la totalidad hacia la relación «abstracta» y absoluta que funciona como origen de toda actitud moral, ha resentido así la conexión de la moral con la historia y con el concreto histórico al que hay que «servir» con urgencia.

> Levinas habla siempre del otro como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea... [28].

A partir de aquí Dussel intentará ensamblar la noción de alteridad, y la ruptura de la totalidad que implica, con la historia. Es necesario que el Otro entre en la historia y se concrete políticamente para que una ética de la liberación signifique algo más que el discurso para minorías de la filosofía académica. Pero la relación del Otro con la totalidad no puede ser dialéctica porque la lógica dialéctica es una lógica de dominación y termina en la reproducción de una nueva totalidad que se constituye en dominación de la alteridad que se le presentaba. Para que lo nuevo pueda entrar en una totalidad y desquiciarla, al nivel de provocación moral, nos propone una lógica analéctica:

> El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto *(anâ-)* que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí;* el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método ana-léctico es el pasaje del justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* para «servirle» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctico, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo y no del «pensador

28. *Ibid.*, 181.

solitario consigo mismo». La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia*-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico [29].

El Otro que aparece desde fuera de la totalidad, es decir, que no es una de sus posibilidades y por lo tanto está más allá de la potencia y el acto, produce la entrada de la novedad histórica. No puede ser deducido del fundamento en su alteridad y cualquier intento en este sentido significará su anulación o explotación. Esta imposibilidad de pensar el Otro es discurso negativo desde la totalidad que llega a ser positividad con la revelación del Otro. El Otro ya constituido como fundamento ético deja atrás el orden ontológico.

Vemos al filósofo latinoamericano más próximo al Levinas de *El yo y la totalidad* (1954) que al de *Totalidad e infinito* (1961). El pensar, que parte de lo ético como absoluto, lo persigue así hasta su objetivación como servicio en la totalidad y en la historia. Las resonancias histórico-objetivas que adquiere en este contexto el pensamiento del filósofo europeo resultan insospechadas en el mero análisis de su obra.

c) *Y el pensamiento estructuralista*

El estudio filosófico del lenguaje indica que éste no se reduce a un sistema de signos que duplicaría los seres y las relaciones [30]. Su función no acaba en la nominación aunque también la incluye. Por eso es también un sistema de signos, de nombres. Pero la coagulación en sustancia del fluido del sentir, que el nombre supone, designa el carácter kerygmático de la identificación, aunque en el seno de una pasividad.

> Nominación, consagración de «esto en tanto que esto» o de «esto en tanto que aquello», por un *decir* que es también un *entender* y un *escuchar*, que se absorbe en lo dicho: obediencia en el seno de un querer, kerygma en el seno de un *fiat* —anterior a toda receptividad— un *ya dicho* anterior a las lenguas expone la experiencia o, en todo el sentido del término, la significa, ofreciendo a las lenguas históricas un lugar, permitiéndoles orientar o polarizar así o de otro modo, lo diverso de lo tematizado [31].

29. *Ibid.*, 182.
30. E. Levinas, *Le dit et le dire*: Le Nouveau Commerce 18/19 (1971) 27.
31. *Ibid.*, 29.

Así la designación no se acopla convencionalmente a los fenómenos, en las lenguas históricas, sino que reposa en un *ya dicho* en el que adquieren su función de signo. El entender y escuchar pasivos indican una socialidad primera y fundante que trasciende el sistema de indicadores.

El lenguaje es, en su misma raíz, proposición hecha al Otro y en este sentido ética. Pero proposición que ya se debate en la anfibología del decir y lo dicho. En efecto, puede ser considerado, por una parte, como sistema de nombres que designan sustancias y acontecimientos, que referencia entidades ya identificadas. Pero, por otra, se muestra como verbalización en la proposición predicativa en la que las sustancias se diluyen en modos de ser, en modos de una temporalización. El verbo *ser* marca precisamente el campo en que es posible la sincronización de la diacronía temporal llegando al ente y tematizándolo. Pero anterior a la identificación y a la temporalización hay un decir con una significación que se distingue de la de las palabras, que significa al Otro. Es una des-tematización que surge en la proximidad del prójimo marcando una diacronía absoluta, no sincronizable, en la que la responsabilidad por el Otro es inmemorial. La responsabilidad anterior a la libertad que el lenguaje supone es la que señala la peculiar relación del cara a cara como veremos más adelante. Anterior a la decisión y a la lucha de libertades, anterior a la dialéctica y a la historia, el lenguaje, relación éticamente privilegiada, lleva a cabo así la trascendencia fundante que hace posible la teoría y la historia. Lo dicho, que puede articularse en sistema, y el decir, que marca la transición hacia la sincronía de la estructura, reposan ambos en una significación ética anterior en la que el decir destematiza lo dicho y es proposición hecha al Otro. Por ello, la teoría de la estructura y la antropología, no pueden considerarse como disciplinas científicas o filosóficas privilegiadas, por ocuparse de la conciencia. Ya Hegel, antes que nuestros contemporáneos apelasen a estructuras matemáticas, ha cuestionado la evidencia de la conciencia a sí misma, en provecho de los contenidos pensados. Levinas esgrimirá esta crítica.

> Nada, en efecto, se dice actualmente, está más *condicionado* que la conciencia y el yo, que se pretendían originarios. La ilusión en la que caería la subjetividad humana, sería particularmente insidiosa. Al abordar el hombre, el sabio sigue siendo hombre a pesar de toda la ascesis a la que se somete en calidad de sabio. Corre el riesgo de tomar sus deseos, para él mismo desconocidos, por realidades, de dejarse guiar por intereses que introducen una inadmisible

trampa en el funcionamiento de los conceptos (a pesar del control y de la crítica que pueden ejercer sus colegas o compañeros de equipo) y de exponer, así, una ideología con la forma de ciencia. Los intereses que Kant ha descubierto en la razón teórica misma, la habían subordinado a la razón práctica, que llegó a ser razón a secas. Estos intereses son precisamente impugnados por el estructuralismo que tal vez se pueda definir por el primado de la razón teórica. Se halla sin embargo que lo humano abordado como un objeto más —aun si se deja de lado que el saber se abre camino en él—, toma significaciones que se encadenan y se implican de un modo tal que conducen a posibilidades conceptuales extremas e irreductibles —que sobrepasa los límites en los que se mantiene la descripción, aun dialéctica, del orden y del ser —hasta lo extraordinario, lo que está más allá de lo posible— como la *sustitución de uno por el otro*, el *pasado inmemorial que no ha atravesado el presente*, la *posición de sí como deposición del yo*, el *«menos que nada» como unicidad*, la *diferencia con relación al otro como no-indiferencia* [32].

La ciencia de la estructura fenomenal debe reconocer los límites en los que ha sido posible establecer dicha estructura para no convertirse en ideología engañosa. La objetivación formal de la conciencia, puede olvidar los rincones desconocidos de la conciencia que efectúa la objetivación y la banda noumenal que la entorna. Los exabruptos que lo humano causa a la formalización son, precisamente, los puntos de fenomenologización del *nóumeno*. La afirmación de Levinas insiste en que lo inabarcable es la fuente última de toda significación y que ésta es moral. En él, como en Kant, la razón teórica exige una razón práctica que llegue al absoluto. Es necesaria una verdad moral que oriente fundamentalmente los caminos de la ciencia. El significado último no proviene así de la estructura. La ética absoluta no proviene así de la cultura sino que permite juzgarla [33]. El Otro al que la moral se refiere es, en este sentido, abstracto, despojado de las particularidades de la intimidad y también de sus determinaciones histórico-culturales. El descubrimiento de las múltiples culturas, que la etnología contemporánea ha hecho posible, y la afirmación de la igualdad de sus valores, al mismo tiempo que manifiesta el rechazo de la colonización espiritual por parte de nuestra época, también referencia una desorientación esencial. El absoluto ético es el que provee de un sentido anterior a toda significación y es el que pone un punto de referencia inamovible al relativismo cultural. La cultura no es un absoluto capaz

32. *Ibid.*, 46-47.
33. E. Levinas, *La significación y el sentido*, en *Humanismo del otro hombre*, 68.

de dar un sentido como no lo es la totalidad hegeliana, el Estado o la Historia. Por eso, «ni las cosas, ni el mundo percibido, ni el mundo científico permiten volver a encontrar las normas del absoluto. Como obras culturales, están bañadas por la historia. Pero las normas de la moral no están embarcadas en la historia y la cultura. Tampoco son islotes que emergen de ella ya que hacen posible toda significación, también cultural, y permiten juzgar las culturas» [34].

3. Temáticas

a) *El Otro*

El Otro que nos impone la filosofía de Levinas difiere tanto del Otro de Buber como del de Gabriel Marcel. El mismo Levinas hace notar las diferencias. Si bien es cierto que la noción de otro en estos autores no se deja captar por la actitud teórica y requiere una relación de trascendencia que no es el conocimiento «espectacular» que, en última instancia, conlleva la reificación del objeto conocido, sin embargo, para nuestro filósofo, no es la analogía del Mismo lo que conduce al Otro. Al llevar hasta sus últimas consecuencias la excepcionalidad de esta relación, termina por reubicar la misma racionalidad del conocimiento objetivo.

La relación del Yo con el Otro no es primeramente conceptualización. Esta equivale a la reducción del Otro al yo (al Mismo) en el pensamiento de Levinas. El término intermedio que se pone entre la singularidad del objeto conocido y el sujeto, el concepto, el universal, despoja de su unicidad, es decir, de su alteridad, al individuo. Este individual «filtrado» no llega nunca a la *alteración* del mismo que lo recibe poniendo sus condiciones de posibilidad. Este procedimiento es lícito para la cosa. Es inútil preguntarse por el en sí de la cosa ya que toda su significación emana del sujeto. La existencia anterior a la conciencia es un fluir equívoco y nocturno que sólo despierta horror. Por el trabajo y la posesión se detiene este eterno fluir del elemento y se sustantiviza el mundo en objetos. Pero esta dominación del elemento no se constituye como violencia ya que no se trata con el Otro en este reino de necesidad. Entre la mano y el objeto existe una distancia que es por esencia franqueable y no se puede hablar con

34. *Ibid.*, 71.

propiedad de trascendencia. Este será pues el límite inferior de la noción de alteridad en la filosofía de Levinas y nos servirá como negatividad para precisar su noción positiva.

En segundo lugar, el Otro no es un yo calculable por analogía. Por esto, Levinas, elude el término libertad, para referirse al Otro. Otra libertad como la mía no es el Otro. No se trata de un espejo en el que se proyectaría y se objetivaría mi propia imagen. El Otro como otra libertad semejante a la mía sólo puede ser mi enemigo mortal como lo ha desarrollado Hegel. La igualdad ante la ley y las instituciones sólo pueden lograr un equilibrio pasajero que siempre se degrada en lucha. Por esto, el planteo de la analogía puede encubrir las mayores hipocresías e ideologías. Todo reconocimiento encubre finalmente un resentimiento. De este modo la lógica de esta relación es la dialéctica en la que confluirían el mismo y el otro en la totalidad, que precisamente se ha tratado de trascender. Es necesario garantizar un esquema descriptivo de la relación con la alteridad que no se reúna dialécticamente en el Uno, en el Mismo. No puede plantearse como un sistema de correspondencias. Estas exigencias lo llevan a situar la relación del yo con el otro como asimétrica, o usando otra imagen, hablará de la curvatura del espacio ético. El Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. Es, por una parte, el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual soy rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno. Mejor dicho, es las dos cosas al mismo tiempo. Nunca hay similitud en la posición. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. En este sentido, saca de su reducto a la filosofía de la subjetividad, que parte siempre de un «yo puedo» o de un «yo pienso», para situarla en la pasividad de quien sufre un acontecimiento inesperado. El Yo responde a esta llamada por la obra, pero aquí queda como interrumpida la relación. Antes de entrar en la descripción de esta efectividad que hace justicia Levinas se detiene. La respuesta, que es siempre, en última instancia, un «yo puedo», se desarrolla necesariamente desde la perspectiva del Mismo, más acá de la alteridad. Este «yo puedo» desencadenaría una violencia que sería inevitable. Se introduciría en las luchas y en las equivocidades de la historia, en la obra, puede siempre jugarle una mala pasada a la intención. La respuesta del yo quedaría entrampada en los laberintos de una moral subjetiva. En un intento por salvar a la moral de este equívoco, Levinas llamará la atención sobre una pasividad del sujeto anterior a la libertad,

anterior a la elección, que no permitiría configurar la respuesta como un «yo puedo». Sería la pasividad originaria del Bien que no da lugar a la elección. La discriminación entre el bien y el mal ya entraría en el campo de la libertad y de la ambigüedad. Es como si la coyuntura del cara a cara se describiese en la situación límite en la que el sujeto sólo puede responder dando su vida por el Otro, garantizando su bondad y despojándose al mismo tiempo de todo poder: al salirse de la historia. Este sería el «ser-para-más-allá-de-mi-muerte» que se opondría al «ser-para-la-muerte» heideggeriano. Sin embargo, debemos reconocer que este punto es más sugerido que abordado en esta obra de nuestro autor.

La relación del yo y el otro no violenta, más explícitamente desarrollada, es la del lenguaje. El lenguaje a pesar de presentarse también como *obra* y poder (como retórica y propaganda) es esencialmente no-violento. La puesta en común que efectúa, lo configura como generosidad y donación anterior a la lucha. La palabra via se diferencia fundamentalmente de toda obra porque detrás de ella hay un interlocutor dispuesto a deshacer los desvíos y las malas interpretaciones. El que habla auxilia con su presencia las palabras que profiere, hurtándolas así a las manipulaciones de la totalidad y de la historia. El lenguaje acorta así la distancia entre las intenciones y sus objetivaciones. Por todo esto, es la relación privilegiada del yo con el otro, capaz de mantener la alteridad sin introducirla o reducirla en el Mismo. La respuesta del yo al otro, como lenguaje, es la puesta en común del mundo que se nombra, origen de la universalidad de la razón. El sujeto que se expresa, por otra parte, es capaz de cuestionar el juicio de la historia que intenta totalizarlo deteniendo así su dialéctica.

Por el lenguaje, el otro que se expresa no es un fenómeno abierto a las interpretaciones, a la *Sinngebung* de la conciencia. El mismo es fuente de todo sentido y la imagen plástica del rostro sólo evoca su ausencia.

En el campo de la experiencia específicamente moral, la asimetría de la relación con el Otro se expresa por la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo.

Pero en la lectura de Levinas siempre nos acecha una pregunta: ¿hasta dónde esta descripción del Otro no es una descripción teológica encubierta, que hace referencia en última instancia a la trascendencia? Frente a esto, podríamos sugerir que el fundamento fenomenológico de sus observaciones intenta dejar de lado cualquier elemento revelado que pudiera introducirse subrepticiamente en su discurso. Por otra parte,

tal vez, queda como balance de sus reflexiones que efectivamente la experiencia del cara a cara conduce a Dios, pero al mismo tiempo exige como condición indispensable que la moral humana sea su vía fundamental de acceso.

b) *La totalidad*

La noción de totalidad que ya desde *El yo y la totalidad* adquiere una función importante en la filosofía de Levinas, se proyecta en *Totalidad e infinito* en toda su amplitud. Define una tentativa que ha acompañado a la filosofía occidental durante todo su desarrollo y que se podría caracterizar por el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho del Uno. Pero ha sido Hegel quien le ha dado el carácter más englobante al efectuar la reunión de Razón, Estado e Historia. La crítica de Levinas, en este sentido, es de algún modo hija de esta reunión.

La comprehensión «de lo que es, por lo que no es», del ente por el ser, en Heidegger, impugnada ya en *De la existencia al existente* y el primado de la representación en Husserl, también cuestionando desde *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, llegan a configurarse como cuestionamiento radical de la filosofía occidental al argumentar contra la noción de totalidad hegeliana. No se trata sólo de que subordine la subjetividad al todo, lo particular a lo general, sino que la moral misma pueda plantearse desde un absoluto que suprime el sujeto. No consiste ya en un olvido de la ética o de su relegamiento, sino en su constitución por la negación de lo particular. La formulación positiva de esta crítica, en la afirmación del Otro como absoluto, permitirá al mismo tiempo salvar la subjetividad de su subordinación al todo, considerándola en su secreto y en su singularidad.

La totalidad se constituye a partir de las obras y en estrecha dependencia con la estructura de éstas. La obra se definiría como la objetivación de una intención subjetiva que se separa de la individualidad que le dio origen para entregarse, en disponibilidad, a quien pueda poseerla. Resume la trayectoria misma y esencial de la alienación de la singularidad, por algo que no puede definirse ya como singularidad. El pasar de mano en mano que se predispone en la obra configura precisamente la concretización del anonimato en la misma humanidad. Esta despersonalización está en la esencia de la totalidad. La obra circula como mercancía en su carácter de posesión alienable

y en la fugacidad de su tránsito, sólo queda la estabilidad del circuito global que asumido con todas sus implicaciones filosóficas e históricas es la totalidad.

Sin embargo, la obra presenta una articulación que da lugar a una anfibología. Originalmente constituye el instrumento por el cual el existente hace frente a la existencia y hace posible su permanencia como subjetividad. Es, en este sentido, la primera «salvación» y se produce como economía. El sujeto da una forma a lo informe del elemento y constituye por su laboriosidad el mundo. Esta efectividad se traduce como capacidad de aplazamiento de la muerte que es siempre inminente, pero, que al mismo tiempo, puede ser desplazada cada vez un poco. Aquí se origina la temporalidad de un «ser para la muerte» que es esencialmente aplazamiento. Por todo esto, la obra es liberación en la economía de la subjetividad. Queda también así planteada su ambigüedad esencial en la que se perfila la alienación de la totalidad y también esta liberación.

La historia de los historiadores percibe el sujeto como sujeto de obras, reduciendo su singularidad a estas exterioridades que se entregan al análisis y a las explicaciones causales. El campo de las obras es, así, el campo de los posibles ya previsibles a partir de sus antecedentes. No se trata de una cosificación voluntaria que podría evitarse, sino que se funda en la articulación de la obra humana. El reino de los muertos, que es el lugar de la historia, no dispone de capacidad de impugnación a «viva voz», en la que se defiende el hombre que aún vive. Es necesario que los actores callen definitivamente para que la historia comience su tarea. Esta es tarea de sobrevivientes, es decir, de vencedores. El mundo subjetivo en el que «todo es posible» aparece ante esta objetividad como locura o animalidad. El sujeto que se aparte de las reglas de la razón universal no puede ser llevado hasta la iluminación que la explicación comporta. El individuo que se define por el conjunto de sus obras es el individuo objetivo que puede ser tema de la ciencia y que no representa necesariamente una singularidad indisoluble que hay que tener en cuenta para comprender la verdad objetiva, o formal, de los procesos y las estructuras. El sujeto se revela contra esta incomprensión de su «fuero íntimo», de sus intenciones y quiere irrumpir como testigo en la investigación para proferir una palabra que es esencialmente apologética. El Yo se siente con derecho a la defensa en el deseo inextinguible de decir su secreto. Esta apelación a un juicio que penetre en su interioridad, a un «juicio final», no tiene cabida en la historia.

La justicia razonable, a la que se puede aspirar, corresponde a la ley y a las instituciones que deben asentarse en el presupuesto de una igualdad fundamental que supere los privilegios y la irracionalidad de un mundo mítico. De este modo, también la legalidad articula un «mal menor», en el que al menos todos somos iguales, pero en el que tampoco se puede aspirar a que el sujeto sea visto en su «verdad». Es que la legalidad se construye a partir del mismo régimen ambiguo en el que nace la obra: el régimen de la corporalidad. El hombre, por su cuerpo, puede convertir la resistencia de la materia en protección a su favor y también por su cuerpo, debe aguardar la muerte. Por él tiene poder, es efectivo, y su libertad, que sin esta efectividad sería nula, puede ejercerse en el contexto del aplazamiento eficaz de la muerte. El dominio de este tiempo que es la conciencia, inversión del tiempo o memoria, es capaz de alejarse de la inmediatez del presente y prever. La legalidad es previsión en vista a un futuro en el que la propia libertad puede ser alienada por la brutalidad de la fuerza o el ablandamiento de la seducción. La eficacia de la libertad se aplica, así, para garantizar en lo futuro la posibilidad de esta misma libertad. La objetividad de las tablas de la ley o de los códigos, ya alejados en su impersonalidad de la intención subjetiva, liberarán la libertad.

La muerte y la totalidad son conceptos ciertamente correlativos en el pensamiento de Levinas. La totalidad es, de algún modo, el tributo que se paga por el aplazamiento de la alienación fundamental. Es como si la efectividad y el poder que vertebran el para sí, que de hecho siempre es «para la muerte», no pudieran dejar de naufragar en la objetividad histórica que los suprime. En este clima desesperante, que empuja al cinismo de la resignación, surge el Otro, que «no puede ser» y que sin embargo es, en la dimensión *noumenal* de la Bondad. El Otro, que invoca al yo como «rehén» insustituible, lo inviste en su singularidad y en su secreto al mismo tiempo que lo saca del sistema. La responsabilidad en la que nadie puede ocupar mi lugar es la constitución del sujeto fuera del sistema. Fuera de la totalidad y de la historia soy esencialmente «para otro» al mismo tiempo que «ser-para-más-allá-de-mi-muerte».

c) *Etica y política*

La política y la historia funcionan, sobre todo en *Totalidad e infinito*, como modalidades de la totalidad o como la totalidad a secas. Sin embargo, algunos textos, dejan entrever algo más que alienación en el campo de la política. Así tenemos por una parte, la política como arte superior de la guerra [35], por otra, el aspecto de las instituciones que en su equivocidad presentan una faz de liberación y otra de alienación [36], y finalmente una política cuyos perfiles podrían demarcarse a partir de la fecundidad y del ser «para-más-allá-de-mi-muerte» [37].

La política como arte de prever y ganar la guerra es la negación misma de la ética y conduce a la totalización más injusta. Se mueve en el campo de la objetividad y de la efectividad en la que se traduce fundamentalmente la lógica del poder. Esta política se recortaría en una ontología, de hecho incompleta, en la que el sujeto es fundamentalmente un «yo puedo» que sólo busca su felicidad, su sobrevivencia, participando a sus espaldas en las luchas que desgarran la historia. Al llevar hasta sus últimas consecuencias, hasta la totalidad histórica, esta inclusión en la que no se puede tomar distancia, el sujeto deberá sacrificar su felicidad y sus escrúpulos del presente a un final de la historia. Todo quedará justificado en la paz final que logrará la conciliación de la ética, la felicidad y el bien común. La subordinación que se efectúa en el presente pretende justificarse en nombre de un futuro. Sin embargo, ¿en qué reposa la certeza de la conciliación final? ¿qué garantiza que no se trata de un simple pretexto para anular los individuos en el todo? ¿la filosofía puede afirmar críticamente este futuro?

Levinas sostiene que aun objetivamente, es decir, dentro de las reglas de la totalidad, esta conciliación futura no es críticamente afirmable. De este modo, la subordinación de la ética a la política que se propone provisoriamente en nombre de la objetividad histórica se quedaría sin base de sustentación en la misma totalidad. La dialéctica histórica alimentada por su propia dinámica no podría llegar a detenerse en la circularidad esencial de sus luchas. La conciliación final como fruto de la historia sería sólo ideología.

35. Cf. *infra*, 47, 48, 52-53, 87, 105, 239, 264, 303-305.

36. Cf. *infra*, 66, 68, 69-70, 194, 195, 220, 235, 250, 254, 255, 259, 263, 304, 305, 308, 309 y los artículos *Liberté et commandement*, *Le moi et la totalité*.

37. Cf. *infra*, 182, 250-253, 266-288; *Humanismo del otro hombre*, 50-53.

Sin embargo, quisiéramos subrayar que todo este discurso ha surgido a partir de una descripción que se reconoce incompleta, de un «ser para la muerte» que, aprovechando la equivocidad terminológica de la expresión heideggeriana, quiere decir para Levinas simplemente mortal, que ineluctablemente va a morir. Este sujeto «para sí» —egoísta antes que autoconciencia en el lenguaje levinasiano— que se constituye deteniendo su muerte por su efectividad, al mismo tiempo que goza de la vida, ha sido desarrollado en una descripción fenomenológica que deliberadamente ha aislado la experiencia ética para tratarla en el contexto del Otro. Esta fractura por el tratamiento del sujeto se proyecta igualmente en el tratamiento de la historia y de la política que se construye en la univocidad de lo efectivo como si sólo la búsqueda del poder y la alienación de la «utilización» hubiesen constituido la historia, sin que jamás una obra generosa y desinteresada haya contribuido a acelerar su marcha. O, si alguna vez hubo una, fue mediatizada por el poder. *Totalidad e infinito*, en su discurso sobre la totalidad, finge muchas veces esta univocidad de la historia que permite una descripción de perfiles notablemente nítidos. En algunos párrafos parecería querer olvidar la simplificación a que explícitamente ha recurrido.

Sin embargo, estos comentarios sólo se refieren a una línea de textos, tal vez los más brillantes. Por otra parte, está presente la temática de las instituciones que exponen un aspecto mejor tolerado de la política. Estas tienen su origen en la experiencia moral del «cara a cara» aunque en su *descenso* ha dejado lugar a una equivocidad que puede suprimir el sujeto mismo al que se quiere proteger. Conociendo sus debilidades y el carácter no heroico de la voluntad, éste se previene elaborando leyes en cuya impersonalidad ya no se reconoce. Sin embargo, son útiles para detener la violencia brutal, o al menos configuran un intento previsor. Este nivel de brutalidad constituye un mal al cual hay que preferir la impersonalidad de la ley. El Estado razonable es en definitiva un avance histórico. La legalidad que se establecía sobre la venganza ha dado paso a la ley razonable que revela una aspiración por la justicia. En este planteamiento no se ha perdido la equivocidad de la institución y sus relaciones con la ética son las de lo relativo con respecto a lo absoluto. No se puede hablar de inmoralidad a secas.

La moral objetiva se tramaría en el contexto de esta racionalidad social. En *El yo y la totalidad* se objetivaba la relación fundante del «cara a cara» y la ética remataba en el servicio a

la totalidad. Pero en *Totalidad e infinito* esta excursión por las instituciones está de algún modo desarticulada. Ensombrecida, por un lado, por el carácter alienante de la totalidad histórica y, por otro, por la objeción de corte kierkegaardiano por la que desconoce la interioridad del sujeto, es difícil encontrar su lugar preciso en la arquitectura de la obra. El cuestionamiento de la objetividad política predomina francamente en el libro. No se perfila con nitidez la posibilidad de llegar a la ética como absoluto a través del cumplimiento de la ley.

Los caminos que buscan remontar desde la ambigüedad hasta la alteridad imprevisible son más bien los de la fecundidad. Esta es la tercera consideración sobre la política que quisiéramos anotar. La categoría metafísica de la fecundidad prefigura la posibilidad o las condiciones de posibilidad de quebrar la continuidad de la historia e introducir en ella la novedad. Si es posible el hijo en el que el Mismo llega a ser otro trascendiéndose imprevisiblemente, entonces es posible una trascendencia en la historia. Sus caminos son los extraños caminos del amor que sumergiéndose en la noche de lo erótico arriban sin saberlo a una alteridad que no estaba contenida en el orden de la historia: el hijo. Por él se deja atrás el ser para la muerte y el egoísmo se trasmuta en generosidad. Se remonta así la temporalidad ineluctable del envejecimiento, llegando a ser el amor más fuerte que la muerte.

Para terminar, el sujeto no está totalmente determinado como para sí, pudiendo llegar a ser para otro, es decir, capaz de sacrificio. El sujeto es capaz de morir por el Otro superando su egoísmo constitutivo. Esta descripción contempla pues un elemento moral en el existente que se plasmaba unilateralmente en el aplazamiento de la muerte. Este aplazamiento puede llegar a ser la entrega de la propia vida por otro cuando se contempla la dimensión ética que faltaba. Esta generosidad entra evidentemente en la historia, aunque su trayectoria puede ser desviada y aprovechada.

¿Habrá que detener aquí, en esta ambigüedad, la posibilidad de justicia, la posibilidad del bien histórico? ¿Se reduce así a la salvación del sujeto sin llegar a plasmarse como objetivamente buena? ¿Toda acción heroica puede reducirse al coraje que lubrica la dialéctica de las guerras y de la totalidad? ¿Habrá que admitir finalmente que la duda y la ambigüedad que embarga al sujeto generoso sobre el sentido final de sus actos sólo puede ser aliviada por la fe que le da un vale por su buena intención, o por la certeza de un reino mesiánico? ¿Se puede sustentar una moral terrestre en la probabilidad, siempre

muy baja, de que las obras lleguen a destino.? ¿Cuando se desnudan todos los decorados sólo queda la desesperación, la fe y las profecías ideológicas, es decir, sólo la fe? ¿No hay en el reino de este mundo un hombre para la esperanza?

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

L. Bouckaert, *Ontology and ethic: reflections on Levinas critique of Heidegger:* International Philosophical Quaterly, 10 (1970) 402-420.

J. Catesson, *Un penseur enraciné, Emmanuel Levinas:* Critique, 78 (1953) 961-972.

A. Dartigues, *Ethique et pensée de l'infini selon E. Levinas*, en *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Toulouse 1972, 152-162.

De Greef, *Ethique, réflexion et histoire chez Levinas:* Revue Philosophique de Louvain, 76 (1969) 431-460; Id., *Empirisme et éthique chez Levinas:* Archives de Philosophie, 33 (1970) 223-241; Id., *Ethique et religion chez Levinas:* Revue de Théologie et de Philosophie, 103 (1970) 36-51; Id., *Levinas et la phénoménologie:* Revue de Métaphysique et de Morale, 76 (1971) 448-465.

J. Derrida, *Violence et métaphysique:* en Revue de Métaphysique et de Morale, 3 (1964) 322-354 y 4 (1964) 460-494; reimpreso en *L'écriture et la difference,* Paris 1967, 51-116.

E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación,* Salamanca 1974.

D. Guillot, *Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento:* Enfoques Latinoamericanos, 3 (1975) 47-126.

J. Lacroix, *L'infini et le prochain selon Emmanuel Lévinas,* en Panorama de la Philosophie Française, Paris 1968, 122-129.

E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl,* Paris 1930 (³1970); Id., *De l'existence à l'existant,* Paris 1947; Id., *Le temps et l'Autre:* Cahiers du College Philosophique, Paris (1947) 125-196: Id., *L'ontologie est-elle fondamentale?:* Revue de Métaphysique et de Morale, 1 (1951) 88-98; Id., *Ethique et Esprit:* Evidences, 27 (1952) recopilado en *Difficile liberté,* 13-23; Id., *Liberté et commandement:* Revue de Métaphysique et de Morale, 3 (1953) 264-272; Id., *Le moi et la totalité:* Revue de Métaphysique et de Morale, 4 (1953) 353-373: Id., *La philosophie et l'idée de l'infini:* Revue de Métaphysique et de Morale, 3 (1957) 241-253; Id., *Difficile liberté,* Paris 1963; Id., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris 1967 (reimpresión de la primera edición de 1949, ampliada con nuevos ensayos); Id., *Quatre lectures talmudiques,* Paris 1968; Id., *Le Dit et le Dire:* Le Nouveau Commerce, 18,19 (1971) 19-48; Id., *Humanisme de l'autre homme,* Montpellier 1972, traducción castellana, México 1974; Id., *Autrement qu'être,* La Haye 1974.

Ch. McCollester, *The philosophy of Emmanuel Levinas:* Judaism (A quarterly journal of jewish life and thought) 19 (1970) 344-354.

Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* Heidelberg ³1954.

J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de «L'existentialisme»,* Paris 1949.

E. Weil, *Logique de la philosophie,* Paris 1950.

Prefacio

Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa.

La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales. Proyecta su sombra por anticipado sobre los actos de los hombres. La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad.

No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma —o la verdad— de lo real. En ella, la realidad desgarra las palabras y las imágenes que la disimulan para imponerse en su desnudez y dureza. Dura realidad (¡esto suena como un pleonasmo!), dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro, en el momento mismo de su fulgor en el que se queman los decorados de la ilusión. El acontecimiento ontológico que se perfila en esta negra claridad es la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad, movilización de absolutos, llevada a cabo por un orden objetivo al que no se pueden sustraer. La prueba de fuerza es la prueba de lo real. Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en ha-

cerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no sólo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto. Como en la guerra moderna, en toda guerra las armas se vuelven contra quien las detenta. Es imposible alejarse del orden que ella instaura. Nada queda fuera. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo.

La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma los seres en sí mismos. Son en realidad los que aparecerán en las formas, ya plásticas, de la epopeya.

La conciencia moral sólo puede soportar la burlona mirada del político si la certeza de la paz acalla la evidencia de la guerra. Esta certeza no se obtiene por el simple juego de antítesis. La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser.

Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política, dejando atrás las funciones de la prudencia o los cánones de lo bello, para postularse incondicional y universal. Los filósofos no llegan a creerlo. Le sacan provecho para anunciar también la paz; deducen una paz final de la razón que se desenvuelve en su elemento en el seno de las guerras antiguas y actuales: fundamentan la moral en la política. Adivinación subjetiva y arbitraria del futuro, fruto de una revelación sin evidencias, tributaria de la fe, su escatología surge con toda naturalidad de la Opinión.

Sin embargo, el extraordinario fenómeno de la escatología profética no se empeña en sacar carta de ciudadanía en el pensar, asimilándose a una evidencia filosófica. Es cierto que en las religiones y aun en las teologías, semejante a un oráculo, la escatología parece «completar» las evidencias filosóficas; sus creencias-conjeturas se pretenden más ciertas que las evidencias, como si la escatología les agregara aclaraciones sobre el porvenir al revelar la finalidad del ser. Pero, reducida a las

evidencias, la escatología aceptaría desde el principio la ontología de la totalidad emergida de la guerra. Su verdadero alcance es otro. No introduce un sistema teleológico en la totalidad, no consiste en enseñar la orientación de la historia. La escatología pone en relación con el ser, *más allá de la totalidad* o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente. No con el vacío que rodearía a la totalidad y en el que se podría, arbitrariamente, creer lo que se quisiera y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento. Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de *infinito*— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella.

Ese «más allá» de la totalidad y la experiencia objetiva no se describe sin embargo de una manera puramente negativa. Se refleja en el *interior* de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia. La escatología, en tanto que el «más allá» de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ella los convoca. Sometiendo a juicio la historia en su conjunto, exterior a las mismas guerras que marcan su fin, restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos. La idea escatológica de juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquel) implica que los seres tienen una identidad «antes» de la eternidad, antes de la consumación de la historia, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad. La idea del ser que desborda la historia hace posible *entes* a la vez comprometidos en el ser y personales, convocados a responder por su proceso y, en consecuencia, ya adultos, pero, por esto mismo, *entes* que pueden hablar, en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia. La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla. No apunta al fin de la historia en el ser comprendido como totalidad, sino que pone en relación con lo infinito del ser, que deja atrás la totalidad. La primera «visión» de la escatología (distinta entonces de las opiniones reveladas de las religiones positivas) aspira a la posibilidad misma de la

escatología, es decir, a la ruptura de la totalidad, a la posibilidad de una *significación sin contexto*. La experiencia de la moral no resulta de esta visión; *consuma* esta visión; la ética es una óptica. Pero «visión» sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes sinópticas y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente describir.

¿La relación con el ser sólo se produce en la representación, lugar natural de la evidencia? ¿La objetividad, cuya dureza y poder universal revela la guerra, aporta acaso la forma única y original por la que el ser *se impone* a la conciencia, cuando éste se distingue de la imagen, del sueño, de la abstracción subjetiva? ¿La aprehensión de un objeto equivale a la trama misma en la que se tejen los lazos con la verdad? La presente obra responde a estas preguntas por la negativa. De la paz, sólo puede haber escatología. Pero esto no quiere decir, ante todo, que no viene a tomar lugar, en la historia objetiva que descubre la guerra, como fin de esta guerra o como fin de la historia.

¿Pero acaso la experiencia de la guerra no niega la escatología como niega la moral? ¿No hemos comenzado por reconocer la irrefutable evidencia de la totalidad?

En verdad, desde que la escatología ha opuesto la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir, apegada a la vez a lo Verdadero y a lo Bueno, de aquí en adelante antagonistas. Tal vez sea tiempo de reconocer en la hipocresía, no sólo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el desgarramiento profundo de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas.

Pero para el filósofo, la experiencia de la guerra y de la totalidad ¿no coincide acaso con la experiencia y la evidencia a secas? ¿Y la filosofía misma no se define, al fin de cuentas, como una tentativa de vivir en la evidencia, al oponerse a la opinión del prójimo, a las ilusiones y a la fantasía de su propia subjetividad? A menos que la evidencia filosófica remita por sí misma a una situación que no pueda ya expresarse en las categorías de la «*totalidad*». A menos que el no-saber en el que comienza el saber filosófico, no coincida con la nada a secas, sino sólo con la nada de los objetos. Sin sustituir la filosofía por la escatología, sin «demostrar» filosóficamente las «verdades» escatológicas: se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad mis-

ma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito. Esta revelación de lo infinito no conduce a la aceptación de algún contenido dogmático, y se estaría en un error al sostener la racionalidad filosófica de éste en nombre de la verdad trascendental de la idea de lo infinito. Porque la manera de acceder y de mantenerse más acá de la certeza objetiva que se acaba de describir, se aproxima a lo que se ha convenido en llamar método trascendental, sin que sea necesario incluir en esta noción los procedimientos técnicos del idealismo trascendental.

La violencia que consiste para un espíritu en recibir a un ser que le es inadecuado, ¿refutaría el ideal de autonomía que guía a la filosofía, dueña de su verdad en la evidencia? Pero la relación con lo infinito —la idea de lo infinito, como la llama Descartes— rebasa el pensamiento en un sentido muy distinto al de la opinión. Esta se desvanece como el viento cuando el pensamiento la toca, o se revela como ya interior a este pensamiento. En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento. Condición de toda opinión, es también condición de toda verdad objetiva. La idea de lo infinito es el espíritu antes de presentarse a la distinción de lo que descubre por sí mismo y de lo que recibe de la opinión.

La relación con lo infinito no puede, ciertamente, expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro —es decir, con lo que siempre desborda al pensamiento— la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.

Finalmente, la visión escatológica no opone a la experiencia de la totalidad la protesta de una persona en nombre de su egoísmo personal o aun de su salvación. Tal proclamación de la moral a partir del subjetivismo puro del yo es refutada por la guerra, por la totalidad que ella revela y por las necesidades objetivas. Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica. La idea de lo infinito libera a la subjetividad del juicio de la historia para declararla, en todo momento, madura para el juicio y como convocada —lo vamos a mostrar— a participar en este juicio, sin ella imposible. Contra lo infinito —más objetivo

que la objetividad— se quiebra la dura ley de la guerra y no contra un subjetivismo impotente y desligado del ser.

¿Los seres particulares entregan su verdad en un Todo en el que se desvanece su exterioridad? ¿El último acontecimiento del ser tiene lugar, por el contrario, con la irrupción de esta exterioridad? A esto se reduce la pregunta por la que hemos comenzado.

Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada en la idea de lo infinito.

Procederá distinguiendo entre la idea de totalidad y la idea de infinito y afirmando el primado filosófico de la idea de lo infinito. Habrá de referir cómo lo infinito se produce en la relación del Mismo con lo Otro y cómo, insuperable, lo particular y lo personal magnetizan en cierto modo el campo mismo en el que esta producción de lo infinito tiene lugar. El término francés *production* «producir, exhibir», indica tanto la efectuación del ser *(L'évenement «se produit», une automobile «se produit»* «El acontecimiento se produce, un automóvil se produce») como su aparición o su exhibición *(un argument «se produit», un acteur «se produit»* «un argumento se exhibe, un actor se exhibe»). La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se gesta el ser de una entidad y por la cual se revela.

La idea de lo infinito no es una noción que se forja, incidentalmente, una subjetividad para reflejar una entidad que no encuentra fuera de ella nada que la límite, que desborde todo límite y, por esto, infinita. La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser —*la infinición* de lo infinito—. Lo infinito no es primero para revelarse *después*. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en *mí* de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene sin embargo en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener. Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al Otro, como hospitalidad. En ella se lleva a cabo la idea de lo infinito. La intencionalidad, en la que el pensamiento sigue siendo *adecuación* al objeto, no

define la conciencia en su nivel fundamental. Todo saber en tanto que intencionalidad supone ya la idea de lo infinito, la *inadecuación* por excelencia.

Contener más de lo que se es capaz no significa abarcar o englobar con el pensamiento la totalidad del ser o, al menos, poder, con posterioridad, dar cuenta de ello por la función interior del pensamiento constituyente. Contener más de lo que se es capaz es, en todo momento, hacer estallar los cuadros de un contenido pensado, superar las barreras de la inmanencia, pero sin que esta caída en el ser se reduzca de nuevo a un concepto de caída. Los filósofos han intentado expresar por el concepto del acto (o de la encarnación que lo hace posible) esta caída en lo real, que el concepto de pensamiento, interpretado como saber puro, mantendría como un juego de luces. El acto del pensamiento —el pensamiento como acto— precedería al pensamiento, que piensa un acto o que toma conciencia de él. La noción de acto implica esencialmente una violencia, la de la transitividad que falta a la trascendencia del pensamiento, encerrado en sí mismo, a pesar de todas sus aventuras, al fin de cuentas, puramente imaginarias o corridas como por Ulises, para retornar a su casa. Lo que irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo, la maravilla de la idea de lo infinito. La encarnación de la conciencia sólo puede pues comprenderse si, más allá de la adecuación, el desbordamiento de la idea por su *ideatum* —es decir, la idea de lo infinito— anima la conciencia. La idea de lo infinito que no es una representación de lo infinito conlleva la actividad misma. El pensamiento teórico, el saber y la crítica, a los que se opone la actividad, tienen el mismo fundamento. La idea de lo infinito que no es a su vez una representación de lo infinito, es la fuente común de la actividad y la teoría.

La conciencia no consiste en igualar el ser con la representación, en tender a la luz plena donde se intenta esta adecuación, sino en desbordar este juego de luces —esta fenomenología— y en realizar *acontecimientos* cuya última significación —contrariamente a la concepción heideggeriana— no llega a *develar*. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de esos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; aún sin que algún descubrimiento anterior ilumine la producción de estos acontecimientos, esencialmente nocturnos; o sin que el recibimiento del rostro y la obra de la justicia —que condicionan el nacimiento de la verdad misma— puedan interpre-

tarse como develamiento. La fenomenología es un método filosófico, pero la fenomenología —comprehensión por iluminación— no constituye el acontecimiento último del ser. La relación entre el Mismo y lo Otro no remite siempre al conocimiento de lo Otro por el Mismo, ni aun la *revelación* de lo Otro al Mismo ya profundamente diferente del develamiento [1].

La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado. Pero la presentación y el desarrollo de las nociones empleadas lo deben todo al método fenomenológico. El análisis intencional es la búsqueda de lo concreto. La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl [2]. ¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive. La fragmentación de la estructura formal del pensamiento —*noema* de una *noesis*— en acontecimientos que esta estructura disimula, pero que la conducen restituyéndola a su significación concreta, constituye una *deducción* —necesaria y sin embargo no analítica— que, en nuestra exposición, está indicada por términos tales como «es decir» o «precisamente» o «esto realiza aquello» o «esto se muestra como aquello».

La significación a la que, en esta obra, la deducción fenomenológica remite el pensamiento teórico sobre el ser y la exposición panorámica del ser mismo, no es irracional. La aspiración a la exterioridad radical, invocada por esta razón metafísica, el respeto de esta exterioridad metafísica que es

1. Al abordar al final de esta obra relaciones que situamos más allá del rostro, encontramos acontecimientos que no pueden ser descritos como *noesis* apuntando a *noemas*, ni como intervenciones activas que realizan proyectos, ni tampoco como fuerzas físicas aplicándose sobre masas. Se trata de conjunciones en el ser a las que tal vez convendría mejor el término drama, en el sentido en que Nietzsche deseaba emplearlo cuando al final del *Caso Wagner* deploraba que se hubiera traducido siempre mal por acción. Pero precisamente a causa del equívoco que de ello resulta, renunciamos a este término.

2. Cf. nuestro artículo en *Edmund Husserl 1859-1959*, *Phaenomenologica* IV, 73-85.

necesario, ante todo, «dejar ser», constituye la verdad. Ella impulsa este trabajo y atestigua su fidelidad al intelectualismo de la razón. Pero el pensamiento teórico, guiado por el ideal de la objetividad, no agota esta aspiración. Se queda más acá de sus ambiciones. Si las relaciones éticas deben conducir —como mostrará este libro—, la trascendencia a su término, es porque lo esencial de la ética está en su *intención trascendente* y porque toda intención trascendente no tiene la estructura *noesis-noema*. La ética, ya *por sí misma*, es una «óptica». No se limita a preparar el ejercicio teórico del pensamiento que monopolizaría la trascendencia. La oposición tradicional entre teoría y práctica desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad, cuya vía real es la ética. Hasta ahora, la relación entre teoría y práctica no se concebía de otro modo que como una solidaridad o una jerarquía: la actividad se funda en conocimientos que la iluminan; el conocimiento exige a los actos el dominio de la materia, de las almas y de las sociedades —una técnica, una moral, una política— que procuran la paz necesaria para su ejercicio puro. Nosotros vamos más lejos y, a riesgo de que parezca que confundimos teoría y práctica, tratamos una y otra como modos de la trascendencia metafísica. La confusión aparente es intencional y constituye una de las tesis de este libro. La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica.

He aquí que estamos en este prefacio lejos del tema de la obra, indicado en la primera frase. Se trata ya de tantas otras cosas, aun en estas líneas preliminares que debían indicar claramente el sentido del trabajo emprendido. La investigación filosófica no responde a preguntas como si se tratase de una entrevista, un oráculo o la sabiduría. ¿Y se puede hablar de un libro como si no se hubiese escrito, como si se fuera su primer crítico? ¿Se puede evitar así el dogmatismo inevitable en el que se condensa y estiliza una exposición que acosa su tema? Aparecerá a los ojos del lector, naturalmente indiferente a las peripecias de esta caza, como un matorral de dificultades en donde nada garantiza el logro de la presa. Quisiéramos al menos invitarle a no alejarse por la aridez de ciertos senderos, por la incomodidad de la primera sección, cuyo carácter preparatorio es necesario subrayar, pero en la que se perfila el horizonte de todas estas investigaciones.

Sin embargo, la palabra del prefacio que intenta atravesar la pantalla tendida entre el autor y el lector por el libro mismo, no se da como palabra de honor. Sólo se ubica en la esencia

misma del lenguaje que consiste en deshacer, en todo momento, su frase por el prólogo o la exégesis, en desdecir lo dicho, en intentar decir de nuevo, sin ceremonias, lo que ya ha sido mal comprendido en el inevitable ceremonial en el que se complace lo dicho.

1. El Mismo y lo Otro

I. Metafísica y trascendencia

1. Deseo de lo invisible

«La verdadera vida está ausente». Pero estamos en el mundo. La metafísica surge y se mantiene en esta excusa. Está dirigida hacia la «otra parte», y el «otro modo», y lo «otro». En la forma más general que ha revestido en la historia del pensamiento, aparece, en efecto, como un movimiento que parte de un mundo que nos es familiar —no importa cuáles sean las tierras aún desconocidas que lo bordean o que esconde—, de un «en lo de sí» que habitamos, hacia un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos.

El término de este movimiento —la otra parte o lo otro— es llamado *otro* en un sentido eminente. Ningún viaje, ningún cambio de clima y de ambiente podrían satisfacer el deseo que aspira hacia él. Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*. El análisis habitual del deseo no podría dar razón de su singular pretensión. En el fondo del deseo comúnmente interpretado, se encontraría la necesidad; el deseo señalaría un ser indigente e incompleto o despojado de su grandeza pasada. Coincidiría

con la conciencia de lo perdido. Sería esencialmente nostalgia, añoranza. Pero de este modo no sospecharía aún lo que es verdaderamente otro.

El deseo metafísico no aspira al retorno, puesto que es deseo de un país en el que no nacimos. De un país completamente extraño, que no ha sido nuestra patria y al que no iremos nunca. El deseo metafísico no reposa en ningún parentesco previo. Deseo que no se podría satisfacer. Porque se habla a la ligera de deseos satisfechos o de necesidades sexuales o, aún, de necesidades morales y religiosas. El amor mismo es, así considerado, la satisfacción de un hambre sublime. Si este lenguaje es posible, es porque la mayoría de nuestros deseos no son puros y el amor tampoco. Los deseos que se pueden satisfacer sólo se parecen al deseo metafísico en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción del deseo, que constituye la voluptuosidad misma. El deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo Deseado no lo calma, lo profundiza.

Generosidad alimentada por lo Deseado y, en este sentido, relación que no es desaparición de la distancia, que no es acercamiento, o, para ajustar con mayor aproximación la esencia de la generosidad y de la bondad, relación cuya positividad proviene del alejamiento, de la separación, puesto que se nutre, podría decirse, de su hambre. Alejamiento que es radical sólo si el deseo no es la posibilidad de anticipar lo deseable, si no lo piensa previamente, si va hacia él a la aventura, es decir, hacia una alteridad absoluta, imposible de anticipar, como se va hacia la muerte. El deseo es absoluto, si el ser que desea es mortal y lo Deseado, invisible. La invisibilidad no indica una ausencia de relación; implica relaciones con lo que no está dado, de lo cual no hay idea. La visión es una adecuación entre la idea y la cosa: comprehensión que engloba. La inadecuación no designa una simple negación o una oscuridad de la idea, sino, fuera de la luz y de la noche, fuera del conocimiento que mide los seres, la desmesura del Deseo. El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro. Fuera del hambre que se satisface, de la sed que se calma y de los sentidos que se aplacan, la metafísica desea lo Otro más allá de las satisfacciones, sin que sea posible realizar con el cuerpo algún gesto para disminuir la aspiración, sin que sea posible esbozar alguna caricia conocida, ni inventar alguna nueva caricia. Deseo sin satisfacción que, precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro. Para el Deseo, esta alteridad, inadecuada

a la idea, tiene un sentido. Es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de la altura [1] está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica. Pero esto no quiere decir que el deseo pueda prescindir de actos. Sólo que estos actos no son ni consumación, ni caricia, ni liturgia.

Loca pretensión de lo invisible al tiempo que una experiencia aguda de lo humano enseña, en el siglo xx, que los pensamientos de los hombres son conducidos por las necesidades, que implican sociedad e historia; que el hambre y el miedo pueden vencer toda resistencia humana y toda libertad. No se trata de dudar de esta miseria humana —de este imperio que las cosas y los malvados ejercen sobre el hombre— de esta animalidad. Pero ser hombre es saber que es así. La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente, es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad. Este aplazamiento perpetuo de la hora de la traición —ínfima diferencia entre el hombre y el no-hombre— supone el desinterés de la bondad, el deseo de lo absolutamente Otro o la nobleza, la dimensión de la metafísica.

2. Ruptura de la totalidad

Esta exterioridad absoluta del término metafísica, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí, está supuesta, si no demostrada, por la palabra que trasciende. El movimiento metafísico es trascendente y la trascendencia como deseo e inadecuación, es necesariamente una trascendencia [2]. La trascendencia por la cual el metafísico la designa, tiene esto de notable: que la distancia que expresa —a diferencia de toda distancia— entra en la *manera de existir* del ser exterior. Su característica formal —ser otro— es su contenido. De suerte que el metafísico y lo Otro no se *totalizan*. El metafísico está absolutamente separado.

1. «Yo soy incapaz de admitir que exista otro estudio que haga mirar al alma hacia lo alto, sino el que se relaciona con lo real que es lo invisible»: Platón, *République*, 529 b. Éditions Guillaume Budé, Paris.

2. Tomamos este término de Jean Wahl, *Sur l'idée de la transcendance*, en *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel 1944. Mucho nos hemos inspirado en los temas evocados por este estudio.

El metafísico y lo Otro no constituyen alguna correlación reversible. La reversibilidad de una relación en la que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los acoplaría, *uno* al *otro*. Se complementarían en un sistema, visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo Otro. La irreversibilidad no significa solamente que el Mismo va hacia lo Otro, de distinto modo que lo Otro va hacia el Mismo. Esta eventualidad no se considera: la separación radical entre el Mismo y lo Otro significa, precisamente, que es imposible colocarse fuera de la correlación del Mismo y de lo Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre este ir y este retorno. En este caso, el Mismo y lo Otro se encontrarían reunidos bajo una mirada común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida.

La alteridad, la heterogenidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en el punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente. *Un término sólo puede permanecer absolutamente en el punto de partida de la relación en tanto que Yo.*

Ser yo es, fuera de toda individuación a partir de un sistema de referencias, tener la identidad como contenido. El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. Las representa y las piensa. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un «yo pienso».

El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones, aún en otro sentido. En efecto, el yo que piensa se escucha pensar o se espanta de sus profundidades y, para sí, es otro. Descubre así la famosa ingenuidad de su pensamiento que piensa «ante sí», como se marcha «ante sí». El se escucha pensar y se sorprende dogmático, extraño para sí. Pero el Yo es el Mismo ante esta alteridad, se confunde consigo, incapaz de apostasía frente a ese «sí» sorprendente. La fenomenología hegeliana —en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto— expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo. «Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es dis-

tinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia»[3]. La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es «Otro». No retendremos de esta cita el carácter provisorio que implica para Hegel la evidencia inmediata. El yo rechaza el sí, vivido como repugnancia, el yo clavado a sí vivido como hastío, son modos de la conciencia de sí y reposan en la indestructible identidad entre el yo y el sí. La alteridad del yo, que se toma por otro, puede impactar la imaginación del poeta, precisamente porque no es más que el juego del Mismo: la negación del yo por el sí es precisamente uno de los modos de identificación del yo.

La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: «Yo es Yo». La originalidad de la identificación irreductible al formalismo de A es A, no sería así digna de atención. Es necesario captarla sin reflexionar sobre la abstracta representación de sí por sí. Es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Este, extraño y hostil, debería, en buena lógica, alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo «otro» del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*. El Yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa. Habitar es el modo mismo de sostenerse; no como la famosa serpiente que se toma al morderse la cola, sino como el cuerpo que, sobre la tierra, exterior a él, *se* sostiene y *puede*. El «en lo de sí» no es un continente, sino un lugar donde yo *puedo*, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. Es suficiente caminar, *hacer* para apoderarse de todo, para apresar. Todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición a fin de cuentas, aun los astros, a poco que saque cuentas, que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendido. La posibilidad de poseer, es decir, de suspender la misma alteridad de lo que sólo es otro en el primer momento y otro con relación a mí, es la *modalidad* de lo Mismo. En el mundo

3. G. W. Fr. Hegel, *Phénomenologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, 127-128.

estoy en mi casa, porque él se ofrece o se niega a la posesión (lo que es absolutamente otro no se niega solamente a la posesión, sino que la pone en duda y, por eso precisamente, puede consagrarla). Es necesario tomar en serio esta modificación de la alteridad del mundo en identificación de sí. Los «momentos» de esta identificación —el cuerpo, la casa, el trabajo, la posesión, la economía— no deben figurar como datos empíricos y contingentes, pegados sobre una osamenta formal del Mismo. Son las articulaciones de esta estructura. La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto tiene que ver con la posibilidad de la metafísica. Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro*, formaría ya parte de una totalidad que englobaría al Mismo y lo Otro. La pretensión del deseo metafísico del cual habíamos partido —relación con lo absolutamente Otro— habría sido desmentida. Ahora bien, la separación del metafísico frente a la metafísica, que se mantiene en el seno de la relación —al producirse como egoísmo— no es el simple reverso de esta relación.

¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es la relación?

La relación metafísica no podría ser, propiamente hablando, una representación, porque lo Otro se disolvería allí en el Mismo: toda representación se deja interpretar esencialmente como constitución trascendental. El Otro con el que el metafísico está en relación y *que reconoce como otro* no está simplemente en otro sitio. Le ocurre como con las ideas de Platón, que, según la fórmula de Aristóteles, no está en ningún lugar. El *poder* del Yo no franqueará la distancia que indica la alteridad de lo Otro. Ciertamente mi intimidad más íntima me aparece extraña u hostil; los objetos usuales, los alimentos, el mismo mundo que habitamos, son otros con relación a nosotros. Pero la alteridad del yo y del mundo habitado es sólo formal. Cae bajo mis poderes en un mundo en el que habito; lo hemos indicado. Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo.

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural de «yo». Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *poder*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aun si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro. La conjunción *y* no indica aquí ni adición ni poder de un término sobre otro. Trataremos de mostrar que la *relación* del Mismo y del Otro —a la cual pareciéramos imponer condiciones tan extraordinarias— es el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo, en efecto, una relación de tal suerte que los términos no son limítrofes en esta relación, que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, sigue siendo trascendente al Mismo. La relación del Mismo y del Otro —o metafísica— funciona originalmente como discurso, en el que el Mismo, resumido en su ipseidad de «yo» —de ente particular único y autóctono— sale de sí.

Una relación cuyos términos no forman una totalidad, sólo puede producirse, pues, en la economía general del ser como tránsito del Yo al Otro, como *cara a cara*, como perfilando una distancia en profundidad —la del discurso, de la bondad, del Deseo— irreductible a aquello que la actividad sintética del entendimiento establece entre los términos diversos —mutuamente— que se ofrecen a su operación sinóptica. El Yo no es una formación contingente gracias a la cual el Mismo y el Otro —determinaciones lógicas del ser— pueden por añadidura reflejarse *en un pensamiento*. Para que la alteridad se produzca *en el ser* hace falta un «pensamiento» y un Yo. La irreversibilidad de la relación se produce sólo si la relación es llevada a cabo por uno de los términos de la relación, como el movimiento mismo de la trascendencia, como el *recorrido* de esa distancia y no como una retención o la invención psicológica de este movimiento. El «pensamiento», la «interioridad» son la ruptura misma del saber y la producción (no el reflejo) de la trascendencia. No conocemos esta relación —por eso mismo notable— más que en la medida en que la efectuamos. La alteridad sólo es posible a partir del *Yo*.

El discurso, por el hecho mismo de mantener la distancia entre yo y el Otro, la separación radical que impide la recons-

titución de la totalidad, y a la que se aspira en la trascendencia, no puede renunciar al egoísmo de su existencia; pero el hecho mismo de encontrarse en un discurso, consiste en reconocer al Otro *un derecho* sobre ese egoísmo y así, en justificarse. La apología en la que el Yo a la vez se afirma y se inclina ante lo trascendente, está en la esencia del discurso. La bondad en la cual el discurso —como veremos más adelante— concluye y exige una significación, no perderá este momento apologético.

La ruptura de la totalidad no es una operación del pensamiento, obtenida por simple distinción de términos que se invocan o, al menos, que se alinean. El vacío que la rompe sólo puede mantenerse contra un pensamiento, fatalmente totalizante y sinóptico, si el pensamiento se encuentra *frente* a Otro, refractario a la categoría. En lugar de constituir con él, como con un objeto, un total, *el pensamiento consiste en hablar*. Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad.

Pero decir que lo Otro puede permanecer absolutamente Otro, que sólo se introduce en la relación del discurso, es decir, que la historia misma —identificación del Mismo— no podría pretender totalizar el Mismo y el Otro. Lo absolutamente Otro —cuya alteridad pasa por alto la filosofía de la inmanencia en el pretendido plano común de la historia— conserva su trascendencia en el seno de la historia. El Mismo es esencialmente identificación en lo diverso, o historia, o sistema. No soy yo el que me niego al sistema, como pensaba Kierkegaard, es el Otro.

3. La trascendencia no es la negatividad

El movimiento de la trascendencia se distingue de la negatividad por la cual el hombre descontento rechaza la condición en la que está instalado. La negatividad supone un ser instalado, situado en un lugar donde está «en casa»; es un hecho económico, en el sentido etimológico de este adjetivo. El trabajo transforma el mundo, pero se apoya en el mundo que transforma. El trabajo, al cual se resiste la materia, se beneficia de la resistencia de los materiales. La resistencia es aún interior al Mismo. El negador y lo negado se colocan conjuntamente, conforman un sistema, es decir, una totalidad. El médico que ha fracasado en una carrera de ingeniero, el pobre que querría la riqueza, el enfermo que sufre, el melancólico que se disgusta

por nada, se oponen a su condición, permaneciendo al mismo tiempo ligados a sus horizontes. El «de otro modo» y «en otra parte» que desean, se mantienen aún en el aquí abajo que rechazan. El desesperado que querría la nada o la vida eterna, pronuncia frente al aquí abajo un rechazo total; pero la muerte, para el candidato al suicidio y para el creyente, sigue siendo dramática. Dios nos llama siempre muy pronto hacia El. Queremos este mundo. En el horror de lo desconocido radical a que conduce la muerte, queda atestiguado el límite de la negatividad [4]. Este modo de negar, refugiándose al mismo tiempo en lo que se niega, perfila los lineamientos del Mismo o del Yo. La alteridad de un mundo rechazado no es la del extranjero, sino la de la patria que acoge y protege. La metafísica no coincide con la negatividad.

Ciertamente, se puede tratar de deducir la alteridad metafísica a partir de los seres que nos son familiares y poner en duda, a partir de aquí, el carácter radical de esta alteridad. ¿No se obtiene acaso la alteridad metafísica por el enunciado superlativo de las perfecciones cuya apagada imagen provee este mundo? Pero la negación de las imperfecciones no basta para la concepción de esta alteridad. Precisamente, la perfección deja atrás la concepción, desborda el concepto, designa la distancia: la idealización que la hace posible es un pasar sobre el límite, es decir, una trascendencia, pasar a lo otro, absolutamente otro. La idea de lo perfecto es una idea de lo infinito. La perfección que designa este pasar sobre el límite, no permanece sobre el plano común al *sí* y al *no* en el que opera la negatividad. E inversamente, la idea de lo infinito designa una altura y una nobleza, una trascendencia. La prioridad cartesiana de la idea de lo perfecto con relación a la idea de lo imperfecto conserva así todo su valor. La idea de lo perfecto y de lo infinito no se reduce a la negación de lo imperfecto. La negatividad es incapaz de trascendencia. Esta designa una relación con una realidad infinitamente distante de la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo, a su ipsei-

4. Cf. nuestras observaciones sobre la muerte y el porvenir en *Le temps et l'autre*, en *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble 1947, 166, que concuerdan en muchos puntos con los bellos análisis de Blanchot: Critique 66, 988 s.

dad, sin que acalle a la apología, sin que esta relación llegue a ser apostasía y éxtasis.

Hemos llamado metafísica a esta relación. Es prematuro y en todo caso, insuficiente calificarla, por oposición a la negatividad, de positiva. Sería falso calificarla de teológica. Es anterior a la proposición negativa o afirmativa, instaura solamente el lenguaje, en el que ni el no ni el sí son la primera palabra. Describir esta relación constituye el tema mismo de estas investigaciones.

4. La metafísica precede la ontología

La relación teórica no ha sido por azar el esquema preferido de la relación metafísica. El saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría. Pero teoría significa también inteligencia —logos del ser— es decir un modo tal de abordar el ser conocido que su alteridad con respecto al ser cognoscente se desvanece. El proceso del conocimiento se confunde en este estadio con la libertad del ser cognoscente, no encontrando nada que, otro que él, pueda limitarlo. Este modo de privar al ser conocido de su alteridad, sólo puede llevarse a cabo si es señalado a través de un tercer término —el término neutro— el cual, por su parte, no es un ser. En él vendría a amortiguarse el choque del encuentro entre el Mismo y lo Otro. Este tercer término puede aparecer como concepto pensado. El individuo que existe abdica entonces en favor del pensamiento general. El tercer término puede llamarse sensación en la cual se confunden cualidad objetiva y afección subjetiva. Puede manifestarse como el *ser* distinto del *ente:* ser que, a la vez, no es (es decir no se implanta como ente) y sin embargo corresponde a la obra en la cual se ejercita el ente, y éste no es una nada. Ser, sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles. A la teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología. La ontología que retorna lo Otro al Mismo, promueve la libertad que es la identificación del Mismo, que no se deja alienar por el Otro. Aquí, la teoría se compromete en un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad, de la cual vive este Deseo. Pero la teoría, como respeto de la exterioridad, esboza otra estructura

esencial de la metafísica. Tiene la preocupación crítica en su inteligencia del ser u ontología. Descubre el dogmatismo y la arbitraria ingenuidad de su espontaneidad y cuestiona la libertad del ejercicio ontológico. Busca entonces ejercerlo de tal modo que se remonta, en todo momento, al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio. Lo que llevaría a una regresión al infinito, si este remontarse tuviera que seguir siendo una marcha ontológica, un ejercicio de la libertad, una teoría. De modo que su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro al Mismo como la ontología, sino que cuestiona el ejercicio del Mismo. Un cuestionamiento del Mismo —que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo— se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética. El extrañamiento del Otro —su irreductibilidad al Yo— a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo, del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología.

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.

Esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera. No recibir nada o ser libre. La libertad no se parece a la caprichosa espontaneidad del libre albedrío. Su sentido último reside en esta permanencia en el Mismo, que es Razón. El conocimiento es el despliegue de esta identidad. Es libertad. Que la razón sea a fin de cuentas la manifestación de una libertad, que neutraliza lo otro y que lo engloba, no puede sorprender, desde que se dijo que la razón soberana sólo se conoce a sí misma, sin que alguna alteridad la limite. La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto —que aparece, es decir, que se coloca en la claridad— es precisamente su reducción al Mismo. Conocer ontológicamente es sorprender, en el ente afrontado, aquello por lo que él no es este ente, este extraño, sino aquello por lo que se traiciona de alguna manera, se entrega, se da al horizonte en el que se pierde y aparece, admite, llega a ser concepto. Conocer viene a ser aprehender el ser a partir de nada

o llevarlo a la nada, quitarle su alteridad. Este resultado se obtiene desde el primer rayo de luz. Ilumimar es quitar al ser su resistencia, porque la luz abre un horizonte y vacía el espacio: entrega el ser a partir de la nada. La mediación (característica de la filosofía occidental) sólo tiene sentido si se limita a reducir distancias.

Pero ¿cómo reducirían los intermediarios los intervalos entre términos infinitamente distantes? ¿No aparecerán también infranqueables entre los jalones, al infinito? Es necesario que se produzca en alguna parte una gran «traición» para que un ser exterior y extranjero se entregue a intermediarios. Para las cosas, se lleva a cabo una rendición en su conceptualización. Para el hombre puede obtenerse por el terror que pone a un hombre libre bajo la dominación de otro. Para las cosas, la obra de la ontología consiste en tomar al individuo (que existe sólo) no en su individualidad, sino en su generalidad (la única de la cual hay ciencia). La relación con lo Otro sólo se realiza aquí a través de un tercer término que encuentro en mí. El ideal de la verdad socrática reposa, pues, en la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo. La filosofía es una egología.

El idealismo de Berkeley, que pasa por una filosofía de lo inmediato, responde también al problema ontológico. Berkeley encontraba en las cualidades mismas de los objetos, el asidero que ofrecían al yo: al reconocer en las cualidades que alejaban de nosotros la mayoría de las cosas, su esencia vivida, recorría la distancia que separa el sujeto del objeto. La coincidencia de lo vivido consigo mismo, se revelaba como la coincidencia del pensamiento con el ente. La obra de la inteligencia residía en esta coincidencia. También Berkeley sumerge nuevamente todas las cualidades sensibles en lo vivido de la afección.

La mediación fenomenológica se vale de otra vía en la que el «imperialismo ontológico» es aún más visible. El ser del ente es el *medium* de la verdad. La verdad que concierne al ente supone la apertura previa del ser. Decir que la verdad del ente se debe a la apertura del ser, es decir, en todo caso, que su inteligencia no se debe a nuestra coincidencia con él, sino a nuestra no-coincidencia. El ente se comprende en la medida en que el pensamiento lo trasciende, para medirlo en el horizonte en el que se perfila. La fenomenología íntegra, desde Husserl, es la promoción de la idea del *horizonte* que, para ella, desempeña la función equivalente al *concepto* en el idealismo clásico; el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa

como individuo a partir del concepto. Pero lo que rige la no-coincidencia del ente y del pensamiento —el ser del ente que garantiza la independencia y el extrañamiento del ente— es una fosforescencia, una luminosidad, una plenitud generosa. El existir del existente se convierte en inteligibilidad, su independencia es una rendición por radiación. Abordar el ente a partir del ser, es, a la vez, dejarlo ser y comprenderlo. Por el vacío y la nada del existir —toda luz y fosforescencia—, la razón se apodera del existente. A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia. *Sein und Zeit* no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprehensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya apelación a la subjetividad.

El primado de la ontología heideggeriana [5] no reposa sobre el truismo: «para conocer el *ente* es necesario haber comprendido el ser del ente». Afirmar la prioridad del *ser* con respecto al *ente*, es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) subordina la justicia a la libertad. Si la libertad denota el modo de permanecer el Mismo en el seno de lo Otro, el saber (en el que el ente, por la mediación del ser impersonal, se da) contiene el sentido último de la libertad. Se opondría a la justicia que comporta obligaciones frente a un ente que se niega a darse, frente al Otro que, en ese sentido, sería ente por excelencia. La ontología heideggeriana que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética. Ciertamente, la libertad que la esencia de la verdad moviliza no es, en Heidegger, un principio de libre albedrío. La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. Pero la dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia, en el concepto de verdad, supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define.

La relación con el ser, que funciona como ontología, consiste en neutralizar el ente para comprenderlo o para apresarlo. No es pues una relación con lo Otro como tal, sino la reducción de lo Otro al Mismo. Tal es la definición de la libertad: mante-

5. Cf. nuestro artículo *L'ontologie est-elle fondamentale?:* Revue de Métaphysique et de Morale (1951).

nerse contra lo Otro a pesar de la relación con lo Otro, asegurar la autarquía de un Yo. La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma lo Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. «Yo pienso» se convierte en «yo puedo» en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad que debería reconciliar las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de humanidad.

El «egoísmo» de la ontología se mantiene aún cuando, denunciando la filosofía socrática como ya olvidadiza del ser y en marcha hacia la noción del «sujeto» y del poder técnico, Heidegger encuentra, en el presocratismo, el pensamiento como obediencia a la verdad del ser. Obediencia que se cumplirá como existir constructor y labrador, que hace la unidad del lugar que implica el espacio. Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas —que equivale a construir y cultivar—, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger, exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosa-objeto, sino que llevan la marca de los grandes paisajes a los cuales se refieren las cosas. La ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas.

Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía. Tiranía que no es la extensión pura y simple de la técnica en los

hombres cosificados. Se remonta a los «estados de ánimo» paganos, al arraigamiento al suelo, a la adoración que hombres esclavizados pueden profesar a sus señores. El *ser* antes que el *ente*, la ontología antes que la metafísica, es la libertad (aunque de la teoría) antes que la justicia. Es un movimiento en el Mismo antes que la obligación frente al Otro.

Es necesario invertir los términos. Para la tradición filosófica, los *conflictos* entre el Mismo y lo Otro se resuelven por la teoría en la que lo Otro se reduce al Mismo o, concretamente, por la comunidad del Estado en el que bajo el poder anónimo, inteligible, el Yo vuelve a encontrar la guerra en la opresión tiránica que sufre por parte de la totalidad. La ética en la que el Mismo tiene en cuenta al Otro irreductible, dependería de la opinión. El empeño de este libro se dirige a percibir en el discurso una relación no alérgica con la alteridad, a percibir allí el Deseo, donde el poder, por esencia asesino del Otro, llega a ser, frente al Otro y «contra todo buen sentido», imposibilidad del asesinato, consideración del Otro o justicia. Nuestro empeño consiste concretamente, en mantener, en la comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad. Esta relación no es pre-filosófica, pues no violenta el Yo, no le está impuesta brutalmente desde fuera, a pesar de él o a sus espaldas como una opinión; más exactamente le está impuesta más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente. La relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad, va hacia el ser en su exterioridad absoluta y lleva a cabo la intención misma que anima la marcha hacia la verdad.

La relación con un ser infinitamente distante —es decir, que desborda su idea— es tal que su autoridad de ente es ya *invocada* en toda pregunta que pudiéramos plantearnos sobre la significación de su ser. No se interroga sobre él, se lo interroga. Siempre nos da la cara. Si la ontología —comprehensión, abarcamiento del ser— es imposible, no es porque toda definición del ser suponga ya el conocimiento del ser, como había dicho Pascal y que Heidegger refuta en las primeras páginas de *Sein und Zeit*; es porque la comprehensión del ser en general no puede *dominar* la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aun cuando considere el ser del ente que él es. La comprehensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese «decir al Otro» —esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente— precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica.

5. La trascendencia como idea de lo Infinito

El esquema de la teoría, donde la metafísica volvía a encontrarse, la distinguía de todo comportamiento extático. La teoría excluye la implantación del ser cognoscente en el ser conocido, la entrada en el más allá por éxtasis. Sigue siendo conocimiento, referencia. La representación no constituye, ciertamente, la relación original con el ser. Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo. Y éste habrá sido el mérito imperecedero del «admirable pueblo griego» y la institución misma de la filosofía que ha sustituido la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos. Sócrates, al condenar el suicidio, al comienzo del *Fedón*, se niega al falso espiritualismo de la unión pura y simple e inmediata con lo Divino calificada de deserción. Proclama ineluctable la marcha difícil del conocimiento que parte de este mundo. El ser cognoscente queda separado del ser conocido. La ambigüedad de la evidencia primera de Descartes que revela, alternativamente, el Yo y Dios sin confundirlos, que los revela como dos momentos distintos de la evidencia que se funda recíprocamente, caracteriza el sentido mismo de la separación. La separación del Yo se afirma así como no contingente, como no provisoria. La distancia entre yo y Dios, radical y necesaria, se produce en el mismo ser. Por esto, la trascendencia filosófica difiere de la trascendencia de las religiones —en el sentido corriente taumatúrgico y generalmente vivido de este término— de la trascendencia ya (o aún) participación, sumergida en el ser hacia el que va, la cual encierra en sus mallas invisibles, como para forzarlo, el ser que trasciende.

Esta relación del Mismo con el Otro, sin que la trascendencia de la relación corte las ligaduras que implica una relación, pero sin que estas ligaduras unan en un Todo el Mismo y el Otro, está decantada, en efecto, en la situación descrita por Descartes, en la que el «yo pienso» mantiene con lo Infinito, que no puede de ningún modo contener y del cual está separado, una relación llamada «idea de lo infinito». Ciertamente, las cosas, las nociones matemáticas y morales, están también, según Descartes, presentes por sus ideas y se distinguen de ellas. Pero la idea de lo infinito tiene esto de excepcional: que su *ideatum* deja atrás su idea, ya que para las cosas, la coincidencia total de sus realidades «objetiva» y «formal» no está excluida;

de todas las ideas, diferentes a lo Infinito, habríamos podido dar cuenta, en rigor, por nosotros mismos. Sin decidir nada por el momento acerca de la verdadera significación de la presencia en nosotros de las ideas de las cosas, sin adherirnos a la argumentación cartesiana que *prueba* la existencia separada de lo Infinito por la finitud del ser que tiene una idea de lo infinito (pues no tiene quizá mucho sentido probar una existencia describiendo una situación anterior a la prueba y a los problemas de existencia), importa subrayar que la trascendencia de lo Infinito con respecto al Yo que está separado de ella y que lo piensa, mide, si se puede decir, su infinitud misma. La distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido del *ideatum* mismo. Lo infinito es lo propio en un ser trascendente en tanto que trascendente, lo infinito es lo absolutamente otro. Lo trascendente es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros; está infinitamente alejado de su idea —es decir exterior— porque es infinito.

Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar. La distancia de la trascendencia no equivale a aquella que separa, en todas nuestras representaciones, el acto mental de su objeto, puesto que la distancia a la cual se dirige el objeto no excluye —y en realidad implica— la *posesión* del objeto, es decir, la suspensión de su ser. La «intencionalidad» de la trascendencia es única en su género. *La diferencia entre objetividad y trascendencia servirá de indicación general a todos los análisis de este trabajo.* De esta presencia en el pensamiento de una idea cuyo *ideatum* desborda la capacidad del pensamiento, no da pruebas solamente la teoría del intelecto activo de Aristóteles sino, muy frecuentemente, Platón. Contra un pensamiento que procede de aquel que «tiene su cabeza en él» [6] afirma el valor del delirio que viene de Dios, «pensamiento alado» [7], sin que por eso el delirio tome aquí un sentido irracionalista. No es más que una «ruptura, de esencia divina, con la costumbre y la regla» [8]. La cuarta especie de delirio es la razón misma, elevándose a las ideas, pensamiento en un sentido superior. La posesión por un Dios —el entusiasmo— no es irracional, sino el fin del pensamiento solitario (y que llamaremos más tarde «económico») o interior, comienzo de una verdadera experiencia de lo *nuevo* y del *nóumeno*: ya Deseo.

6. *Fedro,* 244 a.
7. *Fedro,* 249 a.
8. *Fedro,* 265 a.

La noción cartesiana de la idea de lo Infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a aquel que lo piensa. Designa el contacto de lo intangible, contacto que no compromete la integridad de lo que es tocado. Afirmar la presencia en nosotros de la idea de lo infinito, es considerar como puramente abstracta y formal la contradicción que entrañaría la idea de la metafísica y que Platón evoca en el *Parménides*[9]: la relación con lo Absoluto tornaría relativo lo Absoluto. La exterioridad absoluta del ser exterior no se pierde pura y simplemente por el hecho de su manifestación; se «absuelve» de la relación en la que se presenta. Pero la distancia infinita del Extranjero, a pesar de la proximidad llevada a cabo por la idea de lo infinito, la estructura compleja de la relación sin igual que designa esta idea, debe ser descrita. No es suficiente distinguirla formalmente de la objetivación.

Es necesario indicar desde ahora los términos que dirán la desformalización o la concretización de esta noción, completamente vacía en apariencia, que es la idea de lo infinito. Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad. Pero el Deseo y la bondad suponen concretamente una relación en la que lo Deseable detiene la «negatividad» del Yo que se ejerce en el Mismo, el poder, el dominio. Eso que, positivamente, se produce como posesión de un mundo en el cual yo puedo hacer regalos al Otro, es decir, como una presencia frente a un rostro. Pues la presencia frente a un rostro, mi orientación hacia el Otro no puede perder la avidez de la mirada más que mudándose en generosidad; incapaz de abordar al Otro con las manos vacías. Esta relación por encima de las cosas en adelante posiblemente comunes, es decir, susceptibles de ser dichas, es la relación del discurso. El modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos, en efecto, rostro. Este *modo* no consiste en figurar como tema ante mi mirada, en exponerse como un conjunto de cualidades formando una imagen. El rostro del Otro destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada. No se manifiesta por estas cualidades, sino καθ'αὐτό. *Se expresa*. El rostro, contra

9. *Parménides*, 133 b-135 c; 141 e-142 b.

la ontología contemporánea, aporta una noción de verdad que no es el develamiento de un Neutro impersonal, sino una *expresión*: el ente perfora todas las envolturas y generalidades del ser, para exponer su «forma», la totalidad de su «contenido», para suprimir a fin de cuentas la distinción de forma y contenido (lo que no se obtiene por cualquier modificación del conocimiento que tematiza, sino precisamente por la modificación de la «tematización» en discurso). La condición de la verdad y del error teórico, es la palabra del Otro —su expresión— que toda mentira ya supone. Pero el contenido primero de la expresión, es esta expresión misma. Abordar el Otro en el discurso, es recibir su expresión en la que desborda en todo momento la idea que implicaría un pensamiento. Es pues, *recibir* del Otro más allá de la capacidad del Yo; lo que significa exactamente: tener la idea de lo infinito. Pero eso significa también ser enseñado. La relación con Otro o el Discurso, es una relación no-alérgica, una relación ética, pero ese discurso recibido es una enseñanza. Pero la enseñanza no se convierte en la mayéutica. Viene del exterior y me trae más de lo que contengo. En su transitividad no-violenta se produce la epifanía misma del rostro. El análisis aristotélico del intelecto, que descubre el intelecto agente, que entra por la puerta, absolutamente exterior, y que sin embargo constituye, sin comprometerla de ningún modo, la actividad soberana de la razón, sustituye, ya la mayéutica por una acción transitiva del maestro, puesto que la razón, sin abdicar, se encuentra en condición de *recibir*.

Finalmente, lo infinito que desborda la idea de lo infinito, acusa la libertad espontánea en nosotros. La dirige, la juzga y la trae a su verdad. El análisis de la idea de lo Infinito a la cual sólo se accede a partir de un Yo, se terminará con la superación de lo subjetivo.

La noción de rostro, a la cual vamos a acudir en toda esta obra, abre otras perspectivas: nos conduce hacia una noción de sentido anterior a mi *Sinngebung* y, así, independiente de mi iniciativa y de mi poder. Significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe. Permite finalmente describir la noción de lo inmediato. La filosofía de lo inmediato no se realiza ni en el idealismo de Berkeley, ni en la ontología moderna. Decir que el *ente* sólo se revela en la apertura del ser, es decir, que no estamos jamás con el ente como tal, directamente. Lo inmediato es la interpelación y, si se puede decir, lo imperativo

del lenguaje. La idea del contacto no representa el modo original de lo inmediato. El contacto es ya tematización y referencia a un horizonte. Lo inmediato es el cara-a-cara.

A diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir —y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería verdaderamente el ser cuando todo «Otro» (causa de guerra), englobado por el Mismo, se desvaneciera al término de la historia—, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la existencia económica como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino la idea de lo infinito. Tal relación es la metafísica misma. La historia no sería el plano privilegiado en el que se manifiesta el ser separado del particularismo de los puntos de vista cuya reflexión llevaría todavía la tara. Si ella pretende integrar el Yo y el Otro en un espíritu impersonal, esta pretendida integración es crueldad e injusticia, es decir, ignora el Otro. La historia, relación entre hombres, ignora una posición del Yo con respecto al Otro, en la que el Otro permanece trascendente con relación al Yo. Si no soy exterior a la historia por mí mismo, encuentro en el otro un punto, con respecto a la historia, absoluto; no al fusionarme con el otro, sino al hablar con él. La historia es fermentada por las rupturas de la historia en las que se emite un juicio sobre ella. Cuando el hombre aborda verdaderamente al Otro, es arrancado a la historia.

II. Separación y discurso

1. El ateísmo o la voluntad

La idea de lo Infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro. Sin embargo, esta separación no puede fundarse en una oposición al Otro, que sería puramente antitética. La tesis y la antítesis, al rechazarse, se llaman. Aparecen en su oposición a una mirada sinóptica que las abarca. Ya forman una totalidad que vuelve relativa, al integrarla, la trascendencia metafísica expresada por la idea de lo infinito. Una trascendencia absoluta debe producirse como no integrable. Pues si la separación es exigida por la producción de lo Infinito que desborda su idea y, por ello, separado del Yo habitado por esta

idea (idea inadecuada por excelencia), es necesario que esta separación se lleve a cabo en Mí de tal manera que no sea sólo correlativa y recíproca de la trascendencia en la que se sostiene lo infinito en relación con su idea en mí, es necesario que no sea solamente su réplica lógica, es necesario que la separación del Yo con respecto al Otro resulte de un movimiento positivo. *La correlación no es una categoría que satisfaga a la trascendencia.*

Una separación del Yo que no es la recíproca de la trascendencia del Otro con respecto a mí, no es una eventualidad en la que sólo piensen los buscadores de la quinta esencia. Se impone a la meditación en nombre de una experiencia moral concreta —lo que exijo a mí mismo no es comparable a lo que tengo derecho de exigir al Otro—. Esta experiencia moral, tan trivial, indica una asimetría metafísica: la imposibilidad radical de verse desde fuera y de hablar en el mismo sentido de sí y de los otros; en consecuencia también la imposibilidad de la totalización. Y, en el plano de la experiencia social, la imposibilidad de *olvidar* la experiencia intersubjetiva que a ella conduce dándole un sentido, como la percepción, imprescindible, da un sentido, según los fenomenólogos, a la experiencia científica.

La separación del Mismo se produce como modalidad de una vida interior, de un psiquismo. El psiquismo constituye un *acontecimiento* en el ser, vuelve concreta una conjunción de términos que no se definían de antemano por el psiquismo y cuya formulación abstracta oculta una paradoja. El papel original del psiquismo no consiste, en efecto, en *reflejar* solamente el ser. Es ya una *modalidad del ser*, la resistencia a la totalidad. El pensamiento o el psiquismo abre la dimensión que requiere esta *modalidad*. La dimensión del psiquismo se abre por el empuje de la resistencia que opone un ser a su totalización, es el hecho de la separación radical. El *cogito*, hemos dicho, testimonia la separación. El ser sobrepasando infinitamente su idea en nosotros —Dios en la terminología cartesiana— sostiene según la tercera *Meditación*, la evidencia del *cogito*. Pero el descubrimiento de esta relación metafísica en el *cogito* sólo constituye, cronológicamente, la segunda etapa del filósofo. Que pueda haber allí un orden cronológico distinto del orden «lógico», que pueda haber muchos momentos en la etapa, que haya etapa: he aquí la separación. Por el tiempo, en efecto, el ser no es *aún*; lo que no lo confunde con la nada, sino que lo mantiene a distancia de sí mismo. No es de golpe. Aun su causa, más vieja que él, está todavía por venir. La causa del ser es pen-

sada o conocida por su efecto *como si* fuese posterior a su efecto. Se habla a la ligera de la posibilidad de este «como si» que indicaría una ilusión. Ahora bien, esta ilusión no es gratuita, sino que constituye un acontecimiento positivo. La posterioridad de lo anterior —inversión lógicamente absurda— se diría que sólo se produce por la memoria o el pensamiento. Pero el fenómeno «inverosímil» de la memoria o el pensamiento, debe interpretarse precisamente como revolución en el ser. Así ya el pensamiento teórico —pero en virtud de una estructura más profunda aún que lo sostiene, el psiquismo— articula la separación. No reflejada en el pensamiento sino producida por él. El *Después* o el *Efecto* condicionan allí el *Antes* o la *Causa:* el Antes *aparece* y es solamente recibido. Igualmente, por el psiquismo, el ser que está en un *lugar*, queda libre con respecto a este lugar; puesto en un lugar en el que se sostiene, es aquel que viene de otra parte; el presente del *cogito*, a pesar del apoyo que se descubre *después* en el absoluto que lo supera, se sostiene totalmente solo, aunque no sea más que un instante, el espacio de un *cogito*. Que pueda darse este instante de plena juventud, despreocupada de su deslizamiento en el pasado y de su recuperación en el porvenir (y que este desarraigo sea necesario para que el yo del *cogito* se ancle al absoluto), que se dé, en suma, el orden o la distancia misma del tiempo, todo esto articula la separación ontológica del metafísico y la metafísica. El ser consciente por más que cuenta con lo inconsciente y lo implícito, más denuncia su libertad como ya encadenada a un determinismo ignorado. La ignorancia aquí es un desarraigo, sin comparación con la ignorancia de sí en la que se hallan las cosas. Está fundada en la interioridad de un psiquismo, es positiva en el gozo de sí. El ser prisionero que ignora su prisión, está en su casa. Su poder de ilusión —si la hubiese— constituye su separación.

El ser que piensa parece en primer lugar ofrecerse a una mirada que lo concibe, como integrado en un todo. En realidad sólo se integra una vez muerto. La vida le deja una reserva, una licencia, un aplazamiento que es precisamente la interioridad. La totalización no se lleva a cabo más que en la historia —la historia de los historiógrafos— es decir, entre los sobrevivientes. Reposa sobre la afirmación y sobre la convicción de que el orden cronológico de la historia de los historiadores, delinea la trama del ser en sí, análogo a la naturaleza. El tiempo de la historia universal permanece como el fondo ontológico en el que las existencias particulares se pierden, se contabilizan y en el que se resumen, al menos, sus esencias. El nacimiento y la

muerte como momentos puntuales y el intervalo que lo separa, se alojan en este tiempo universal del historiador que es un sobreviviente. La interioridad como tal es una «nada», «puro pensamiento», nada más que pensamiento. En el tiempo historiográfico, la interioridad es el no-ser en donde todo es posible, porque nada en él es imposible: el «todo es posible» de la locura. Posibilidad que no es una esencia, es decir, no la posibilidad de un ser. Ahora bien, para que haya ser separado, para que la totalización de la historia no sea el último designio del ser, es necesario que la muerte que, para los sobrevivientes es fin, no sea solamente este fin; es necesario que haya en el morir otra dirección que la que lleva al fin como a un punto de impacto en la duración de los sobrevivientes. La separación indica la posibilidad para un *ente* de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad. La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad instaura un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está *pendiente*, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, no es ya posible. El nacimiento de un ser separado que debe provenir de la nada, el comienzo absoluto, es un acontecimiento históricamente absurdo. Igualmente la actividad salida de una voluntad que, en la continuidad histórica, marca, en todo momento, la punta de un nuevo origen. Estas paradojas se superan por el psiquismo.

La memoria recupera, retorna y suspende lo ya terminado del nacimiento, de la naturaleza. La fecundidad escapa al instante puntual de la muerte. Por la memoria, me fundo fuera del tiempo, retroactivamente: asumo hoy día lo que, en el pasado absoluto del origen, no tenía sujeto para ser recibido y que, desde entonces, pesaba como una fatalidad. Por la memoria, asumo y replanteo. La memoria realiza la imposibilidad: la memoria, con posterioridad, asume la pasividad del pasado y su dominio. La memoria como inversión del tiempo histórico es la esencia de la interioridad.

En la totalidad del historiógrafo, la muerte del Otro es un *fin*, el punto por donde el ser separado se introduce en la totalidad y en el que, en consecuencia, el *morir* puede ser sobrepasado y pasado, el punto a partir del cual el ser separado continúa gracias a la herencia que su existencia atesoraba. Ahora bien, el psiquismo desgrana una existencia que se resiste a un

destino que consistiría en llegar a ser «nada más que pasado»; la interioridad es la negación a convertirse en un puro pasivo, que figura en una contabilidad extraña. La angustia de la muerte está precisamente en esta imposibilidad de acabar, en la ambigüedad de un tiempo que falta, y de un tiempo misterioso que queda aún. Muerte que, en consecuencia, no se reduce al fin de un ser. Lo que «queda aún», es diferente del futuro que se recibe y se proyecta y que, en cierta medida, se saca de sí. La muerte es, para un ser al que todo llega conforme a proyectos, un acontecimiento absoluto, absolutamente a posteriori, no ofreciéndose a ningún poder, ni aun a la negación. El morir es angustia, porque el ser al morir, no se termina simplemente al terminarse. No hay más tiempo, es decir, no puede ir ya a ninguna parte, pero así va adonde no se puede ir, ahoga; ¿pero hasta cuándo? La no referencia al tiempo común de la historia significa que la existencia mortal se desarrolla en una dimensión que no corre paralelamente al tiempo de la historia y que no se sitúa con relación a este tiempo, como con relación a un absoluto. Por eso, la vida entre el nacimiento y la muerte no es ni locura, ni absurdo, ni fuga, ni cobardía. Transcurre en una dimensión propia en la que tiene un sentido y en la que puede tener un sentido, un triunfo sobre la muerte. Este triunfo no es una nueva *posibilidad* que se ofrece después del final de toda posibilidad, sino resurrección en el hijo en el que se engloba la ruptura de la muerte. La muerte —asfixia en la imposibilidad de lo posible— abre un pasar hacia la descendencia. La fecundidad es una relación aún personal, aunque no sea ofrecida al «yo» como una posibilidad.

No habría ser separado si el tiempo del Uno pudiese caer en el tiempo de lo Otro. Esto expresaba, siempre negativamente, la idea de la eternidad del alma: la negación para el muerto de caer en el tiempo de lo otro, el tiempo personal liberado del tiempo común. Si el tiempo común debiese absorber el tiempo del «yo», la muerte sería el fin. Pero si la negación a integrarse pura y simplemente en la historia, indicase la continuación de la vida después de la muerte o su preexistencia a su comienzo, según el tiempo del sobreviviente, comienzo y fin no habrían marcado de ninguna manera una separación calificable de radical y una dimensión que sería interioridad. Aún sería insertar la interioridad en el tiempo de la historia, como si la perennidad a través de un tiempo común a la pluralidad —la totalidad— dominase el hecho de la separación.

La no-correspondencia de la muerte a un fin que constata el sobreviviente, no significa entonces que la existencia mor-

tal aun incapaz de pasar, estaría aún presente después de su muerte, que el ser mortal sobrevive a la muerte que llama en el reloj común a los hombres. Y se estaría equivocado al situar el tiempo interior en el tiempo objetivo, como lo hace Husserl, y probar así la eternidad del alma.

Comienzo y fin, como puntos del tiempo universal, remiten el yo a su tercera persona tal como la designa el sobreviviente. La interioridad está esencialmente ligada a la primera persona del yo. La separación sólo es radical si cada ser tiene su tiempo, es decir su *interioridad*, si cada tiempo no es absorbido en el tiempo universal. Gracias a la dimensión de la interioridad, el ser se niega al concepto y resiste a la totalización. Negación necesaria a la idea de lo Infinito, que no produce, por su virtud propia, esta separación. La vida psíquica que hace posible nacimiento y muerte es una dimensión en el ser, una dimensión de no-esencia, más allá de lo posible y de lo imposible. No se despliega en la historia. La discontinuidad de la vida interior interrumpe el tiempo histórico. La tesis del primado de la historia constituye para la comprehensión del ser una elección en en la que la interioridad es sacrificada. El presente trabajo propone otra opción. Lo real no debe estar determinado solamente en su objetividad histórica, sino también a partir del *secreto* que interrumpe la continuidad del tiempo histórico, a partir de intenciones interiores. El pluralismo de la sociedad sólo es posible a partir de este secreto. El testimonia este secreto. Sabemos desde siempre que es imposible hacerse una idea de la totalidad humana, porque los hombres tienen una vida interior cerrada a aquel que, sin embargo, aprehende los movimientos globales de los grupos humanos. El acceso a la realidad social a partir de la separación del Yo, no es devorado en la «historia universal» en la que sólo aparecen totalidades. La experiencia del Otro a partir de un Yo separado sigue siendo una fuente de sentido para la comprehensión de las totalidades, como la percepción concreta sigue siendo determinante para la significación de los universos científicos. Cronos cree tragarse un dios y sólo traga una piedra.

El intervalo de la discreción o de la muerte es una noción tercera entre el ser y la nada.

El intervalo no es a la vida lo que la potencia al acto. Su originalidad consiste en estar entre dos tiempos. Proponemos llamar a esta dimensión tiempo muerto. La ruptura de la duración histórica y totalizada, que marca el tiempo muerto, es la misma que la creación opera en el ser. La discontinuidad del tiempo cartesiano exige una creación continuada, enseña la

dispersión misma y la pluralidad de la creatura. Todo momento del tiempo histórico, en el que comienza la acción, es, a fin de cuentas, nacimiento y rompe, en consecuencia, el tiempo continuo de la historia, tiempo de obras y no de voluntades. La vida interior es la *modalidad* única para lo real de existir como una pluralidad. Estudiaremos más adelante, más de cerca, esta separación que es ipseidad, en el fenómeno fundamental del gozo.

Se puede llamar ateísmo a esta separación tan completa que el ser separado se mantiene sólo en la existencia sin participar en el Ser del que está separado, capaz eventualmente de adherirse a él por la creencia. La ruptura con la participación está implicada en esta capacidad. Se vive fuera de Dios, en lo de sí, se es yo, egoísmo. El alma —la dimensión de lo psíquico—, realización de la separación, es naturalmente atea. Por ateísmo, comprendemos así una posición anterior a la negación o afirmación de lo divino, la ruptura de la participación a partir de la cual el yo se implanta como el mismo y como yo.

Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser capaz del ateísmo, un ser que, sin haber sido *causa sui*, tiene la mirada y la palabra independiente y es en lo de sí. Llamamos voluntad a un ser condicionado de tal forma que sin ser *causa sui*, es primero con relación a su causa. El psiquismo es la posibilidad de ello.

El psiquismo se precisará como sensibilidad, elemento del gozo, como egoísmo. En el egoísmo del gozo, apunta al *ego*, fuente de la voluntad. El psiquismo, y no la materia, aporta un principio de individuación. La particularidad del τόδε τι no impide a los seres singulares integrarse en un conjunto, existir en función de la totalidad en la que esta singularidad se desvanece. Los individuos que pertenecen a la extensión de un concepto son *uno* por este concepto; los conceptos a su vez, son *uno* en su jerarquía; su multiplicidad forma un todo. Si los individuos de la extensión del concepto tienen su individualidad a partir de un atributo accidental o esencial, este atributo no opone nada a la unidad, latente en esta multiplicidad. Se actualizará en el saber de una razón impersonal, que integra las particularidades de los individuos, al llegar a ser su idea o al totalizarlo por la historia. No se obtiene el intervalo absoluto de la separación al distinguir los términos de la multiplicidad por una especificación cualitativa que sería última como en la *Monadología* de Leibnitz, en la que les es inherente una *diferencia* sin la cual las mónadas seguirían siendo imposibles de distin-

guir la una de la «otra»[10]. Aún cualidades, las diferencias llevan a la comunidad del género. Las mónadas, ecos de la sustancia divina, forman una totalidad en su pensamiento. La pluralidad requerida para el discurso está sujeta a la interioridad de la cual está «dotado» cada término, al psiquismo, a su referencia egoísta y sensible a sí mismo. La sensibilidad constituye el egoísmo mismo del yo. *Se trata de lo sensible y no de lo sentido.* El hombre como medida de todas las cosas —es decir, medido por nada— que compara todas las cosas, pero incomparable, se afirma en el sentir de la sensación. La sensación destruye todo sistema: Hegel cóloca en el origen de su dialéctica lo sentido, y no la unidad de lo sensible y de lo sentido en la sensación. No es por azar que, en el *Teeteto*[11], la tesis de Protágoras esté próxima a la tesis de Heráclito, como si fuese necesaria la singularidad del sensible para que el ser parmenideo se pueda pulverizar al llegar a ser y desarrollarse de otro modo que como flujo objetivo de cosas. Una multiplicidad de sensibles sería el *modo* mismo según el cual es posible un devenir, en el que el pensamiento no encontraría simplemente un ser en movimiento, ordenándose bajo una ley universal, generadora de unidad. Sólo así adquiere el devenir el valor de una idea radicalmente opuesta a la idea de ser, designa la resistencia a toda integración que traduce la imagen del río, en el que, según Heráclito, nadie se baña dos veces, y según Cratilo, ni aún una sola vez. Una noción del devenir destructiva del monismo parmenídeo sólo se realiza por la singularidad de la sensación.

2. La verdad

Mostraremos más adelante cómo la separación o la ipseidad se produce originalmente en el gozo de la felicidad, cómo, en este gozo, el ser separado afirma una independencia que no debe nada, ni dialécticamente, ni lógicamente, al Otro que le sigue siendo trascendente. Esta independencia absoluta —que no se plantea oponiéndose— que hemos llamado ateísmo, no agota su esencia en el formalismo de un pensamiento abstracto. Se lleva a cabo en toda la plenitud de la existencia económica.

Pero la independencia atea del ser separado —sin situarse por oposición a la idea de lo infinito, que indica una relación—

10. *Monadología*, art. 8.
11. 152 a-e.

sólo hace posible esta relación. La separación atea es *exigida* por la idea de lo Infinito, que no suscita sin embargo dialécticamente al ser separado. La idea de lo Infinito —la relación entre el Mismo y el Otro— no anula la separación. Esta se atestigua en la trascendencia. En efecto, el Mismo sólo puede reunirse con el Otro en el aleas y los riesgos de la búsqueda de la verdad en lugar de reposar en él con toda seguridad. Sin separación, no habría habido verdad, sólo habría habido el ser. Verdad —contacto menos que tangencial— en el riesgo de la ignorancia, de la ilusión y del error no recupera la «distancia», no llega a la unión del cognoscente y el conocido, no llega a la totalidad. Contrariamente a la tesis de la filosofía de la existencia, este contacto no se nutre de un arraigo previo en el ser. La búsqueda de la verdad se despliega en la aparición de las formas. El carácter distintivo de las formas como tales es precisamente su epifanía a distancia. El arraigo, una preunión original, mantendría la participación como una de las categorías soberanas del ser, mientras que la noción de la verdad marca el fin de este reino. Participar es una manera de referirse al Otro: poseer y desarrollar su ser, sin perder jamás en algún punto contacto con él. Romper la participación, es ciertamente, mantener el contacto, pero no sacar más su ser de este contacto: ver sin ser visto, como Giges [12]. Para esto es necesario que un ser, aunque sea parte de un todo, tenga su ser en sí y no desde sus fronteras —no de su definición—, exista independientemente, no dependa de las relaciones que indican su lugar en el ser, ni del reconocimiento que le aportaría el Otro. El mito de Giges es el mito mismo del Yo, y de la interioridad que existen no reconocidos. Son ciertamente la eventualidad de todos los crímenes impunes; pero ese es el precio de la interioridad, el precio de la separación. La vida interior, el yo, la separación, son el desarraigo mismo, la no-participación y, en consecuencia, la posibilidad ambivalente del error y la verdad. El sujeto cognoscente no es parte de un todo, porque no es limítrofe de nada. Su aspiración a la verdad no es el molde hueco del ser que le falta. La verdad supone un ser autónomo en la separación —la búsqueda de la verdad es precisamente una relación que no reposa en la privación de la necesidad—. Buscar y obtener la verdad es ser en relación a, no porque se defina como otra cosa que sí mismo, sino porque, en cierto sentido, no le falta nada.

12. En oposición a éstos, las cosas pueden ser dichas poéticamente a «personas ciegas». Cf. J. Wahl, *Dictionnaire subjectif*, en *Poésie, pensée, perception*, Paris 1948.

Pero la búsqueda de la verdad es un acontecimiento más fundamental que la teoría, aunque la búsqueda teórica sea un modo privilegiado de esta relación con la exterioridad que se denomina verdad. Porque la separación del ser separado no ha sido relativa, no ha sido un movimiento de alejamiento con relación al Otro, sino que se produce como psiquismo, la relación con el otro no consiste en repetir en un sentido opuesto el movimiento del alejamiento, sino en ir hacia él por medio del Deseo, al que la teoría misma pide prestada la exterioridad de su término. Porque la idea de la exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, sólo es posible como idea de lo Infinito. La conversión del alma a la exterioridad o a lo absolutamente otro o a lo Infinito no se deduce de la identidad misma de esta alma, porque no es a la medida de esta alma. La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad en el Yo que mide exactamente sus vacíos. En ella, el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión, conocimiento sin a priori. La idea de lo Infinito *se revela*, en el sentido fuerte del término. No hay religión natural. Pero este conocimiento excepcional no es por esto mismo objetivo. Lo infinito no es «objeto» de un conocimiento —lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla— sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*. Lo infinito no es por ello un objeto inmenso, que sobrepasa los horizontes de la mirada. El Deseo mide al infinito, porque es medida en tanto que es imposibilidad misma de medida. La desmesura medida por el Deseo es rostro. Pero por ello volvemos a encontrar también la distinción entre Deseo y necesidad. El Deseo es una aspiración que lo Deseable anima; nace a partir de su «objeto», es revelación. Puesto que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto.

La verdad es buscada en el otro, pero por aquel a quien no le falta nada. La distancia es infranqueable y, a la vez, franqueada. El ser separado está satisfecho, autónomo, y sin embargo, busca al otro en una búsqueda no aguijoneada por la carencia de la necesidad —ni por el recuerdo de un bien perdido— tal situación es lenguaje. La verdad surge allí donde un ser separado del otro no se abisma en él, sino que le habla. El lenguaje que no toca al otro, ni aún tangencialmente, apunta al otro al interpretarlo, o al mandarlo o al obedecerle en toda la rectitud de estas relaciones. Separación e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica.

En la separación —que se produce por el psiquismo del gozo, por el egoísmo, por la felicidad, en la que se identifica el Yo— el Yo ignora al Otro. Pero el Deseo del Otro, por sobre la felicidad, exige esta felicidad, esta autonomía de lo sensible en el mundo, aunque esta separación no se deduzca, ni analíticamente ni dialécticamente, del Otro. El yo dotado de vida personal, el yo ateo cuyo ateísmo es sin carencia y no se integra a ningún destino, se sobrepasa en el Deseo que viene de la presencia del Otro. El Deseo es deseo en un ser ya feliz: el deseo es la desdicha del dichoso, una necesidad de lujo.

El yo ya existe en un sentido eminente: en efecto, no se le puede imaginar como existiendo primeramente y, además, dotado de felicidad, esta felicidad que se agregaría a la existencia con carácter de atributo. El yo existe como separado por su gozo, es decir, como feliz, y puede sacrificar a la felicidad su ser puro y simple. *Existe* en un sentido eminente, existe por sobre el ser. Pero en el Deseo, el ser del Yo aparece aún más alto, ya que puede sacrificar a su Deseo su felicidad misma. Se encuentra así por encima, o en la punta, en el apogeo del ser por el gozar (felicidad) y por el desear (verdad y justicia). Por encima del ser. En relación con la noción clásica de sustancia, el deseo marca una inversión. En él, el ser llega a ser bondad: en el apogeo de su ser, pleno de felicidad, en el egoísmo, que se plantea como *ego*, bate su propio récord, preocupado por otro ser. Esto representa una inversión fundamental, no de cualquier función del ser, función derivada de su objetivo, sino una inversión de su ejercicio mismo de ser, que suspende su movimiento espontáneo de existir y da otro sentido a su insuperable apología.

Deseo insaciable, no porque responda a un hambre infinita, sino porque no es un llamar por alimento. Deseo que es insaciable, pero no por el hecho de nuestra finitud. El mito platónico del amor, hijo de la abundancia y de la pobreza, ¿puede acaso interpretarse como indigencia de la riqueza misma, no como el deseo de algo que se ha perdido, sino como Deseo absoluto, que se produce en un ser que se posee y, en consecuencia, ya absolutamente «de pie»? Platón, al rechazar el mito del andrógeno que presenta Aristófanes, no ha entrevisto el carácter no-nostálgico del Deseo y de la filosofía, que supone una existencia autóctona y no exilio; deseo como erosión del absoluto del ser a causa de la presencia de lo Deseable, presencia en consecuencia revelada, que profundiza el Deseo en un ser que, en la separación, se siente autónomo.

Pero el amor platónico no coincide con lo que hemos llamado Deseo. La inmortalidad no es el objetivo del primer movimiento del Deseo, sino el Otro, el Extranjero. Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia. No remite los seres a parentescos previos. La gran fuerza de la idea de creación, tal como la presenta el monoteísmo, consiste en que esta creación es *ex nihilo*, no porque esto represente una obra más milagrosa que la información demiúrgica de la materia, sino porque el ser separado y creado no ha salido simplemente del padre, sino que él es absolutamente otro. La filialidad misma sólo podrá aparecer como esencial al destino del yo si el hombre mantiene este recuerdo de la creación *ex nihilo*, sin la cual el hijo no es un verdadero otro. Finalmente, la distancia que separa felicidad y deseo, separa política y religión. La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad: asegura la felicidad. Y la ley política acaba y consagra la lucha por el reconocimiento. La religión es Deseo y no lucha por el reconocimiento. Es la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad.

3. El discurso

Afirmar la verdad como modalidad de la relación entre Mismo y el Otro, no conduce a oponerse al intelectualismo, sino a asegurar su aspiración fundamental, el respeto al ser que ilumina el intelecto. La originalidad de la relación, a nuestro parecer, consiste en la autonomía del ser separado. Y por este hecho, en el conocimiento o más exactamente en su pretensión, el cognoscente no participa ni se une al ser conocido. La relación de verdad implica así una dimensión de interioridad, un psiquismo en el que el metafísico, con relación a la Metafísica, se mantiene parapetado. Pero hemos indicado también que esta relación de verdad que, a la vez, franquea y no franquea la distancia —no forma totalidad con «la otra orilla»— reposa sobre el lenguaje: relación en la que los términos se *absuelven* de la relación, siguen siendo absolutos en la relación. Sin esta absolución, la distancia absuelta de la metafísica sería ilusoria.

El conocimiento de objetos no aseguraría una relación en la que los términos se absolviesen de la relación. El conocimiento objetivo, aunque siga siendo desinteresado, no por ello deja de estar menos marcado por el modo en que el ser cognos-

cente ha abordado lo Real. Reconocer la verdad como develamiento es conectarla al horizonte del que la devela. Platón, que identifica conocimiento y visión, insiste, en el mito de la yunta de *Fedro*, en el movimiento del alma que contempla la verdad y en la relatividad de lo verdadero con relación a esta carrera. El ser develado es con relación a nosotros y no καθ'αὐτο. Según la terminología clásica, la sensibilidad, pretensión de la experiencia pura, receptividad del ser, no llega a ser conocimiento sino después de haber sido modelada por el entendimiento. Según la terminología moderna, sólo develamos con relación a un fin concebido por nosotros. Esta modificación que el conocimiento aporta al Uno, que pierde en el conocimiento su unidad, la evoca Platón en el *Parménides*. El conocimiento en el sentido absoluto del término, experiencia pura del otro ser, debería mantener al otro ser καθ'αὐτό.

Si el objeto se refiere así al proyecto y al trabajo del cognoscente, es que el conocimiento objetivo es una relación con el ser siempre dejado atrás y siempre a interpretar. El «qué es» aborda «esto» en tanto que «aquello». Porque conocer objetivamente es conocer lo histórico, lo *hecho*, lo *ya hecho*, lo ya superado. Lo histórico no se define por el pasado, y lo histórico y lo pasado se definen como temas de los que se puede hablar. Son tematizados precisamente porque ya no hablan. Lo histórico está siempre ausente de su presencia misma. Queremos decir con esto que desaparece detrás de sus manifestaciones: su aparición es siempre superficial y equívoca, su origen, su principio, siempre está en otra parte. Es fenómeno; realidad sin realidad. El transcurso del tiempo, en el que según el esquema kantiano se constituye el mundo, es sin origen. Este mundo que ha perdido su principio, an-árquico —mundo de fenómenos—, no responde a la búsqueda de lo verdadero, es suficiente para el gozo que es la suficiencia misma, de ninguna manera escandalizado por la evasión que opone la exterioridad a la búsqueda de lo verdadero. Este mundo de gozo no es suficiente para la pretensión metafísica. El conocimiento de lo tematizado no es más que una lucha que recomienza contra la mistificación siempre posible del hecho; a la vez, una idolatría del hecho, es decir, una invocación a lo que no habla, y una pluralidad insuperable de significaciones y de mistificaciones. O este conocimiento invita al cognoscente a un interminable psicoanálisis, a la búsqueda desesperada de un verdadero origen al menos en sí mismo, al esfuerzo de despertarse.

La manifestación del καθ'αὐτό, en la que el ser nos concierne sin hartarse y sin traicionarse, consiste para él, no en ser deve-

lado, no en descubrirse a la mirada que lo tomaría por tema de interpretación y que tendría una posición absoluta dominando al objeto. La manifestación καθ' αὐτό consiste para el ser en decirse a nosotros, independientemente de toda posición que hayamos tomado frente a él, en *expresarse*. Aquí, contrariamente a todas las condiciones de la visibilidad de los objetos, el ser no se coloca en la luz de otro, sino que se presenta él mismo en la manifestación que debe sólo anunciarlo, está presente como el que dirige esa manifestación, presente ante la manifestación que solamente lo manifiesta. *La experiencia absoluta no es develamiento sino revelación:* coincidencia de lo expresado y de aquel que expresa, manifestación, por eso mismo privilegiada del Otro, manifestación de un rostro más allá de la forma. La forma que traiciona incesantemente su manifestación —petrificándose en forma plástica, porque adecuada al Mismo— aliena la exterioridad del Otro. El rostro es una presencia viva, es expresión. La vida de la expresión consiste en deshacer la forma en la que el ente, que se expone como tema, se disimula por ella misma. El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso. El que se manifiesta, según la palabra de Platón, se socorre a sí mismo. Deshace en todo momento la forma que ofrece.

Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse al significar, es hablar. Esta presencia, afirmada en la presencia de la imagen como la punta de la mirada que os capta, es expresada. La significación o la expresión corta así todo dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar. La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior. No es un lamentable defecto de un ser privado de intuición intelectual, como si la intuición, que es un pensamiento solitario, fuese el modelo de toda rectitud en la relación. Es la producción de sentido. El sentido no se produce como una esencia ideal: es dicho y enseñado por la presencia, y la enseñanza no se reduce a la intuición sensible o intelectual, que es el pensamiento del Mismo. Dar un sentido a su presencia es un acontecimiento irreductible a la evidencia. No entra en la intuición. Es, a la vez, una presencia más directa que la manifestación visible y una presencia lejana, la del otro. Presencia que domina al que la recibe, que viene de arriba, imprevista y,

en consecuencia, que enseña su novedad misma. Es la franca presencia de un ente que puede mentir, es decir, dispone del tema que ofrece, sin poder disimular su franqueza de interlocutor, que lucha siempre con el rostro descubierto. Los ojos atraviesan la máscara, el indisimulable lenguaje de los ojos. El ojo no brilla, habla. La alternativa de la verdad y de la mentira, de la sinceridad y la simulación, es privilegio de aquel que se halla en la relación de absoluta franqueza, en la absoluta franqueza que no puede ocultarse.

La acción no expresa. Tiene un sentido, pero nos lleva al agente en su ausencia. Abordar a cualquiera a partir de sus obras es entrar en su interioridad con violencia. El otro es sorprendido en su intimidad en la que se expone ciertamente, pero no se expresa, como los personajes de la historia. Las obras significan a su autor, pero indirectamente, en tercera persona.

Ciertamente, se puede concebir el lenguaje como un acto, como un gesto de comportamiento. Pero se omite lo esencial del lenguaje: la coincidencia del revelador y de lo revelado en el rostro, que se realiza al situarse en altura con respecto a nosotros, al enseñar. E inversamente, gestos, actos producidos, pueden llegar a ser como las palabras, revelación; es decir —como veremos— enseñanza, ya que la reconstitución del personaje a partir de su comportamiento es la obra de nuestra ciencia ya adquirida.

La experiencia absoluta no es develamiento. Develar, a partir de un horizonte subjetivo, es ya perder el *noumenos*. Sólo el interlocutor es el término de una experiencia pura en la que el otro entra en relación, al mismo tiempo que permanece καθ'αὐτό; en la que se expresa sin que tengamos que develarlo a partir de un «punto de vista», en una luz prestada. La «objetividad» que busca el conocimiento plenamente conocimiento, se realiza más allá de la objetividad del objeto. La que se presenta como independiente de todo movimiento subjetivo es el interlocutor cuya *modalidad* consiste en salir de sí, en ser extranjero y, sin embargo, en presentarse a mí.

Pero la relación con esta «cosa en sí» no se encuentra en el límite de un conocimiento que comienza como constitución de un «cuerpo viviente», según el célebre análisis husserliano de la quinta de sus *Meditaciones Cartesianas*. La constitución del cuerpo del Otro en lo que Husserl llama «la esfera primordial», el «acoplamiento» trascendental del objeto así constituido con mi cuerpo, experimentado interiormente como un «yo puedo», la comprehensión de este cuerpo del otro como si se tratara de un *alter ego*, disimula, en cada una de sus etapas

tomadas por una descripción de la constitución, mutaciones de la constitución del objeto en una relación con el Otro, que es tan original como la constitución de la que se intenta sacarla. La esfera primordial que corresponde a lo que llamamos el Mismo sólo se vuelve hacia lo absolutamente otro por la llamada del Otro. La *revelación*, con relación al *conocimiento objetivante*, constituye una verdadera inversión. En Heidegger ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también, a fin de cuentas, en la relación con el *ser en general*, en la comprehensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea de límite que incluye y que es propia de la visión, fuesen la trama última de la relación. Además, en Heidegger, la intersubjetividad es coexistencia, un *nosotros* anterior al Yo y al Otro, una intersubjetividad neutra. El cara-a-cara, a la vez, anuncia una sociedad y permite mantener un Yo separado.

Durkheim, al caracterizar la sociedad por la religión, ya ha superado por una parte esta interpretación óptica de la relación con el Otro. Sólo me relaciono con el Otro por medio de la Sociedad, que no es simplemente una multiplicidad de individuos o de objetivos, me relaciono con el Otro que no es simple parte de un Todo, ni singularidad de un concepto. Alcanzar a otro a través de lo social, es alcanzarlo a través de lo religioso. Por ello, Durkheim deja entrever una trascendencia distinta a la de lo objetivo. Y sin embargo lo religioso remite también, para Durkheim, a la representación colectiva: la estructura de la representación y, en consecuencia, de la intencionalidad objetivante que la sos-tiene, sirve como última interpretación a lo religioso mismo.

Gracias a una corriente de ideas que se manifiestan independientemente en el *Diario Metafísico* de Gabriel Marcel y en el Yo-Tú de Buber, la relación con Otro como irreductible al conocimiento objetivo ha perdido su carácter insólito, cualquiera que sea la actitud que se adopte con respecto a los desarrollos sistemáticos que la acompañan. Buber ha distinguido la relación con el Objeto que estaría guiada por la práctica, de la relación dialogal que apunta al Otro como Tú, como compañero y amigo. Pretende modestamente haber encontrado en Feuerbach [13] esta idea, central en la obra de Buber. En realidad sólo

13. Cf. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, en *Dialogisches Leben*, 366. Sobre la influencia de Buber, cf. la nota de Maurice S. Friedman en

adquiere todo su rigor en los análisis en los que la expone Buber, y es allí donde aparece como una contribución esencial al pensamiento contemporáneo. Puede preguntarse sin embargo si el *tuteo* no coloca al Otro en una relación recíproca y si esta reciprocidad es original. Por otra parte, la relación Yo-Tú conserva en Buber un carácter formal: puede unir el hombre a las cosas tanto como el hombre al hombre. El formalismo Yo-Tú no determina ninguna estructura concreta. Yo-Tú es acontecimiento *(Geschehen)*, choque, comprehensión, pero no permite explicar (tan sólo como aberración, caída o enfermedad) una vía distinta a la amistad: la economía, la búsqueda de la felicidad, la relación representativa con las cosas. Ellas siguen estando en una especie de espiritualismo desdeñoso, inexploradas e inexplicadas. Este trabajo no tiene la ridícula pretensión de «corregir» a Buber en estos puntos. Se ubica en una perspectiva diferente, partiendo de la idea de lo Infinito.

La pretensión de saber y de alcanzar al Otro, se lleva a cabo en la relación con otro, la cual transcurre en la relación del lenguaje cuya esencia es la interpelación, el vocativo. El otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad tan pronto como se lo interpela y aunque sea sólo para decirle que no se le puede hablar, para ficharlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que apresado, herido, violentado, es «respetado». El invocador no es alguien a quien comprendo: *no está en categorías*. Es alguien a quien hablo. Sólo tiene una referencia de sí, no tiene *quididad*. Pero la estructura formal de la interpelación debe ser desarrollada.

El objeto del conocimiento es siempre ya hecho y dejado atrás. El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en «auxiliar» a su palabra, en estar *presente*. Este presente no está hecho de momentos misteriosamente inmovilizados en la duración, sino de un recobrar *incesante* de instantes que transcurren por una presencia que los auxilia, que responde. Este *incesante* produce el presente, es la presentación —la vida— del presente. Como si la presencia del que habla invirtiese el movimiento inevitable que conduce la palabra proferida hacia el pasado de la palabra escrita. La expresión es esta actualización de lo actual. El presente se produce en esta lucha si se puede decir contra el pasado en esta actualización. La actualidad única de la palabra la arranca a la situación en la que aparece y que parece prolongar. Aporta aquello de lo que ya la

su artículo: *Martin Buber's theory of knowledge:* The Review of Metaphysics (1954) 264.

palabra escrita está privada: el señorío. La palabra, mejor que un simple gesto, es esencialmente magistral. Enseña ante todo esta enseñanza misma, gracias a la cual solamente puede enseñar (y no, como la mayéutica, *despertar* en mí) cosas e ideas. Las ideas me instruyen a partir del maestro que me las *presenta:* que las pone en tela de juicio; la objetivación y el tema, a los cuales accede el conocimiento objetivo, reposan ya sobre la enseñanza. El cuestionamiento de las cosas en un diálogo, no es la modificación de su percepción, coincide con su *objetivación.* El objeto *se ofrece* al recibir a un interlocutor. El maestro —coincidencia de la enseñanza y del que enseña— no es un hecho cualquiera, a su vez. El presente de la manifestación del maestro que enseña sobrepasa la anarquía del hecho.

El lenguaje no condiciona la conciencia bajo el pretexto de que proporciona a la conciencia de sí una encarnación en una obra objetiva que sería el lenguaje, como lo querrían los hegelianos. La exterioridad que esboza el lenguaje —relación con el Otro— no se parece a la exterioridad de una obra, porque la exterioridad objetiva de la obra se sitúa ya en el mundo que instaura el lenguaje, es decir, la trascendencia.

4. Retórica e injusticia

No todo discurso es relación con la exterioridad.

No es el interlocutor nuestro maestro al que abordamos más frecuentemente en nuestro discurso, sino un objeto o un niño, o un hombre de la multitud, como dice Platón [14]. Nuestro discurso pedagógico o psicológico es retórica, en la posición del que especula con su prójimo. Por ésto el arte del sofista es un tema con relación al cual se define el verdadero discurso de la verdad o el discurso filosófico. La retórica, que no está ausente en ningún discurso, y que el discurso filosófico busca superar, se resiste al discurso, (o lo guía: pedagogía, demagogia, psicagogía). Abordan al Otro no de frente, sino oblicuamente, no ciertamente como una cosa, ya que la retórica sigue siendo discurso y que, a través de todos sus artificios, va hacia el Otro, solicita su asentimiento. Pero la naturaleza específica de la retórica (de la propaganda, da la adulación, de la diplomacia etc.) consiste en corromper esta libertad. Por esto es violencia por excelencia, es decir, injusticia. No violencia que se ejerce sobre una inercia —no sería violencia— sino sobre una

14. *Fedro,* 273 d.

libertad, la cual, precisamente como libertad, debería ser incorruptible. A la libertad le sabe aplicar una categoría, parece juzgarla como una naturaleza, y plantea la cuestión contradictoria en sus términos: «¿cuál es la naturaleza de esta libertad?».

Renunciar a la psicagogía, a la demagogia, a la pedagogía que la retórica implica, es abordar al Otro de frente, en un verdadero discurso. En ningún grado, pues, es el ser objeto, está fuera de toda dominación. Esta separación frente a toda objetividad significa positivamente, para el ser, su presentación en el rostro, su *expresión*, su lenguaje. *Lo Otro en tanto que otro es Otro*. Es necesaria la relación del discurso para «dejarlo ser»: el «develamiento» puro, en el que se propone como un tema, no lo respeta suficientemente. *Llamamos justicia a este acceso de cara, en el discurso*. Si la verdad surge en la *experienica* absoluta en la que el ser brilla por su propia luz, la verdad sólo se produce en el verdadero discurso o en la justicia.

Esta experiencia absoluta en el cara-a-cara, en la que el interlocutor se presenta como el ser absoluto (es decir, como el ser sustraído a las categorías), no sería concebible para Platón sin la mediación de las Ideas. La relación y el discurso impersonales parecen referirse al discurso solitario o razón, al alma conversando consigo misma. Pero la idea platónica que capta el pensador, ¿equivale a un *objeto* sublimado y perfeccionado? El parentesco entre el Alma y las Ideas sobre el cual insiste el *Fedón*, ¿no es más que una metáfora idealista que expresa la permeabilidad del ser al pensamiento? La idealidad de lo ideal, ¿se reduce a un crecimiento superlativo de las cualidades o nos lleva a una región en la que los seres tienen un rostro, es decir, están presentes en su propio mensaje? Hermann Cohen —en esto platónico— sostenía que sólo se pueden amar ideas, pero la noción de la Idea equivale al fin de cuentas a la transmutación del otro en el Otro. El verdadero discurso, para Platón, puede auxiliarse a sí mismo: el contenido que se ofrece a mí es inseparable del que lo ha pensado, lo que significa que el autor del discurso responde a preguntas. El pensamiento no se reduce, para Platón, a un encadenamiento impersonal de relaciones verdaderas, sino que supone personas y relaciones interpersonales. El demonio de Sócrates interviene en el arte meyéutico, el cual, sin embargo, se refiere a lo que es común a los hombres [15]. La comunidad, por la mediación de las ideas, no establece entre los interlocutores la igualdad pura y simple.

15. *Teeteto*, 151 a.

El filósofo, que en el *Fedón* es comparado al guardián ubicado en su puesto, se encuentra bajo la magistratura de los dioses, no es su igual. La jerarquía de los seres en cuya cima se encuentra el ser razonable ¿puede ser trascendencia? ¿A qué nueva pureza responde la elevación de un dios? Platón opone a las palabras y a las acciones que se dirigen a los hombres —siempre retórica hasta cierto punto y negociación («en las que tratamos con ellos»), palabras que se dirigen a los hombres que son multitud— las palabras por las cuales se complace a los dioses [16]. Los interlocutores no son iguales: al llegar a la verdad, el discurso es discurso con un dios que no es nuestro «compañero de esclavitud» [17]. La sociedad no se desprende de la contemplación de lo verdadero, la relación con el otro, nuestro maestro, hace posible la verdad. La verdad se conecta a la relación social que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a mi maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y ya reposa sobre la justicia —que bien ordenada comienza por el otro—. Es reconocimiento de su privilegio de otro, y de su señorío, acceso al otro fuera de la retórica que es engaño, dominio y explotación. Y, en este sentido, superación de la retórica y justicia coinciden.

5. Discurso y Etica

¿Se puede fundar la objetividad y la universalidad del pensamiento en el discurso? ¿El pensamiento universal no es anterior al discurso? ¿Un espíritu, al hablar, no evoca lo que el otro espíritu piensa ya, participando ambos de las ideas comunes? Pero la comunidad del pensamiento deberían haber hecho imposible el lenguaje como relación entre seres. El discurso coherente es uno. Un pensamiento universal es más que comunicación. Una razón no puede ser otra para una razón. ¿Cómo una razón puede ser un yo u otro, puesto que su ser mismo consiste en renunciar a la singularidad?

El pensamiento europeo ha combatido siempre como escéptica, la idea del hombre medida de todas las cosas, aunque esta idea implica la idea de la separación atea y uno de los fundamentos del discurso. El yo sensible, para él, no podía fundar la Razón, el yo se defendía por la razón. La razón que habla en

16. *Fedro,* 273 e.
17. *Ibid.*

primera persona no se dirige al Otro, sostiene un monólogo. E inversamente, sólo accedería a la verdadera personalidad, sólo encontraría la soberanía característica de la persona autónoma, al llegar a ser universal. Los pensadores separados sólo se vuelven razonables en la medida en que sus actos personales y particulares de pensar figuran como momentos de ese discurso único y universal. Sólo habría razón en el individuo pensante en la medida en que entrase él mismo en su propio discurso, en el que, en el sentido etimológico del término, el pensamiento comprendería al pensador, lo englobaría.

Pero hacer del pensador un momento del pensamiento es limitar la función reveladora del lenguaje a su coherencia que traduce la coherencia de los conceptos. En esta coherencia se volatiliza el yo único del pensador. La función del lenguaje vendría a suprimir «lo otro» que rompe esta coherencia y, por ello mismo, esencialmente irracional. ¡Curioso final: el lenguaje consistiría en suprimir lo Otro, al ponerlo de acuerdo con el Mismo! Ahora bien, en su función de expresión, el lenguaje mantiene precisamente al otro al que se dirige, a quien interpela o invoca. Ciertamente, el lenguaje no consiste en invocarlo como ser representado y pensado. Pero por esto el lenguaje instaura una relación irreductible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* del Otro. En esta revelación, el lenguaje, como sistema de signos, sólo puede constituirse. El otro interpelado no es un representado, no es un dato, no es un particular, por un lado ya ofrecido a la generalización. El lenguaje, lejos de suponer universalidad y generalidad, sólo la hace posible. El lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio, lo diremos pronto, es ético.

Platón mantiene la diferencia entre el orden objetivo de la verdad, que sin duda se establece en los escritos, impersonalmente, y la razón *en* un ser vivo, «discurso viviente y animado», discurso «capaz de defenderse por sí mismo... y que tiene conocimiento de aquellos a los que se debe dirigir o delante de quienes se debe callar» [18]. Discurso que no es desarrollo de una lógica interna prefabricada, sino constitución de la verdad en una lucha entre pensadores, con todo el aleas de la libertad. La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí

18. *Fedro*, 276 a.

donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia. El Discurso es, así, experiencia de algo absolutamente extraño, «conocimiento» o «experiencia» *pura, traumatismo del asombro.*

Sólo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y sólo el hombre me puede ser absolutamente extraño —refractario a toda tipología, a todo género, a toda caracterología, a toda clasificación— y, en consecuencia, término de un «conocimiento» que penetra más allá del objeto. El extrañamiento del otro, ¡su libertad misma! Sólo los seres libres pueden ser extraños mutuamente. La libertad que les es «común» es precisamente lo que los separa. El «conocimiento puro», el lenguaje, consista en la relación con un ser que en cierto sentido no es con relación a mí, o, si se quiere, que sólo está en relación conmigo en la medida en que es enteramente en relación a sí, καθ' αὐτό, ser que se coloca más allá de todo atributo, el que tendría precisamente por efecto calificarlo, es decir, reducirlo a eso que es común con otros seres; ser, en consecuencia, perfectamente desnudo.

Las cosas sólo están desnudas, metafóricamente, cuando están sin adornos: las paredes desnudas, los paisajes desnudos. No tienen necesidad de adornos, cuando se absorben en el cumplimiento de la función para la que son hechas: cuando se subordinan de una manera tan radical a su propia finalidad que desaparecen en ella. Desaparecen bajo su forma. La percepción de cosas individuales consiste en el hecho de que no se absorben en ella enteramente; resaltan, entonces, por sí mismas, atravesando, horadando las formas; no se resuelven en las relaciones que las ligan a la totalidad. Son siempre, por algún lado, como esas ciudades industriales en las que todo se adapta a una meta de producción, pero que, con humo, llenas de residuos y de tristeza, existen también por sí mismas. Para una cosa, la desnudez es el excedente de su ser sobre su finalidad. Es su absurdo, su inutilidad, que sólo aparece en relación a la forma con la que contrasta y que le falta. La cosa es siempre una opacidad, una resistencia, una fealdad. De suerte que la concepción platónica, según la cual el sol inteligible se sitúa fuera del ojo que ve y del objeto que ilumina, describe con precisión la percepción de las cosas. Los objetos no tienen luz propia, reciben una luz prestada.

La belleza introduce en efecto una nueva finalidad —una finalidad interna— en este mundo desnudo. Develar por la ciencia y el arte, es esencialmente revestir los elementos de una

significación, dejar atrás la percepción. Revelar una cosa, es iluminar por la forma, encontrarle un lugar en el todo al percibir su función o su belleza.

La obra del lenguaje es distinta: consiste en entrar en relación con una desnudez desligada de toda forma, pero que tiene un sentido por sí misma, καθ'αὐτό, que significa antes que proyectemos la luz sobre ella, que no aparece como privación sobre el fondo de una ambivalencia de valores (como bien o mal, como belleza o fealdad), sino como *valor siempre positivo*. La desnudez es rostro. La desnudez del rostro no es lo que se ofrece a mí para que lo devele y que, por esto, me sería ofrecido, a mis poderes, a mis ojos, a mis percepciones en una luz exterior a él. El rostro se ha vuelto hacia mí y es esa su misma desnudez. *Es* por sí mismo y no con referencia a un sistema.

Ciertamente la desnudez puede tener un tercer sentido aún al margen del absurdo de la cosa que pierde su sistema o de la significación del rostro que atraviesa toda forma: la desnudez del cuerpo experimentada en el pudor, que aparece a otro en la repulsión y el deseo. Pero esta desnudez se refiere siempre de una manera o de otra a la desnudez del rostro. Sólo un ser desnudo absolutamente por su rostro, puede también desnudarse impúdicamente. Pero la diferencia entre la desnudez del rostro que se vuelve hacia mí y el develamiento de la cosa iluminada por su forma, no separa simplemente los modos de «conocimiento». La relación con el rostro, no es conocimiento de objeto. La trascendencia del rostro es, a la vez, su ausencia de este mundo en el que entra, el destierro de un ser, su condición de extranjero, de despojado o de proletario. El extrañamiento que es libertad, es también extrañamiento, miseria. La libertad se presenta como lo Otro; al Mismo que, él, es siempre el autóctono del ser, siempre privilegiado en su morada. El Otro, el libre es también el extranjero. La desnudez de su rostro se prolonga en la desnudez del cuerpo que siente frío y vergüenza de su desnudez. La existencia καθ'αὐτό es, en el mundo, una miseria. Hay allí entre el otro y yo una relación que está más allá de la retórica.

Esta mirada que suplica y exige —que sólo puede suplicar porque exige— privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce al dar (como se «cuestionan las cosas al dar»), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar. Pero es dar al

maestro, al señor, al que se aborda como «Usted» en una dimensión de grandeza.

En la generosidad, el mundo que poseo —mundo ofrecido al gozo— es percibido desde un punto de vista idependiente de la posición egoísta. Lo «objetivo» no es simplemente objeto de una contemplación impasible. O antes bien la contemplación impasible se define por el don, por la abolición de la propiedad inalienable. La presencia del Otro equivale a este cuestionamiento de mi dichosa posesión del mundo. La conceptualización del sensible se sostiene ya en este corte en la carne viva de mi sustancia, de mi casa, en esta conveniencia de lo mío al Otro, que prepara el descenso de las cosas al rango de mercancías posibles. Este desapego inicial condiciona la generalización ulterior por el dinero. La conceptualización es la generalización primera y el condicionamiento de la objetividad coincide con abolición de la propiedad inalienable, lo que supone la epifanía del Otro. Todo el problema de la generalización se plantea así como problema de la objetividad. El problema de la idea general y abstracta no puede suponer la objetividad como constituida: el objeto general no es un objeto sensible, sino solamente pensado en una intención de generalidad y de idealidad. Porque la crítica nominalista de la idea general y abstracta no es sin embargo superada; es necesario decir aún lo que significa esta intención de idealidad y de generalidad. El pasar de la percepción al concepto pertenece a la constitución de la objetividad del objeto percibido. No se debe hablar de una intención de idealidad que reviste la percepción, a través de la cual el ser solitario del sujeto que se identifica en el Mismo se dirige al mundo trascendente de las ideas. La generalidad del Objeto es correlativa de la generosidad del sujeto que va hacia el Otro por sobre el gozo egoísta y solitario, y que irrumpe, a partir de aquí, en la propiedad exclusiva del gozo, la comunidad de los bienes de este mundo.

Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero, simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad. El lenguaje es universal porque es el pasar mismo de lo individual a lo general, porque ofrece mis cosas al otro. Hablar es volver el mundo común, crear lazos comunes. El lenguaje no se refiere a la generalidad de los conceptos, sino que echa las bases de una posesión en común. Suprime la propiedad inalienable del gozo. El mundo en el discurso, no es más lo que es en la separación —lo doméstico donde todo me es dado— es lo que doy, lo comunicable, lo pensado, lo universal.

Así el discurso no es una patética confrontación de dos seres que se ausentan de las cosas y de los Otros. El discurso no es el amor. La trascendencia del otro, que es su eminencia, su grandeza, su señorío, engloba en su sentido concreto su miseria, su destierro y su derecho de extranjero. Mirada del extranjero, de la viuda, del huérfano y que sólo puedo reconocer al dar o al negar, libre de dar o negar, pero que pasa necesariamente por la mediación de las cosas. Las cosas no son, como en Heidegger, el fundamento del lugar, la quintaesencia de todas las relaciones que constituyen nuestra presencia sobre la tierra (y «bajo el cielo, en compañía de los hombres y a la espera de los dioses»). La relación del Mismo con el otro, mi recibimiento del Otro, es el hecho último y en el que sobrevienen las cosas, no como eso que se edifica, sino como lo que se regala.

6. La Metafísica y lo humano

Remitirse a lo absoluto como ateo es recibir lo absoluto purificado de la violencia de lo sagrado. En la dimensión de altura en la que se presenta su santidad —es decir, su separación— lo infinito no quema los ojos que se dirigen a él. Habla, no tiene la forma mítica imposible de afrontar y que tendría al yo en sus mallas invisibles. No es divino: el yo que lo aborda no es aniquilado con su contacto, ni sacado fuera de sí, sino que sigue estando separado y guarda su reserva. Solamente un ser ateo puede remitirse al Otro y ya *absolverse* de esta relación. La trascendencia se distingue de una unión con lo trascendente, por participación. La relación metafísica —la idea de lo infinito— liga al *noumeno* que no es un numen. Este *noumeno* se distingue del concepto de Dios que poseen los creyentes de las religiones positivas, mal desprendidas de los lazos de la participación y que se aceptan como sumergidas a sus espaldas, en un mito. La idea de lo infinito, la relación metafísica es el alba de una humanidad sin mitos. Pero, la fe purificada de los mitos, la fe monoteísta, supone el ateísmo metafísico. La revelación es discurso. Para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado. El ateísmo condiciona una relación verdadera con un verdadero Dios: καθ' αὐτό. Pero esta relación es tan distinta de la objetivación como de la participación. Escuchar la palabra divina no remite a reconocer un objeto, sino a estar en relación con una sustancia que desborda su idea en mí, que desborda lo que Descartes llama su «existencia objetiva». Simplemente conocida, tematizada, la

sustancia no es más «según sí misma». El discurso en el que, a la vez, es extraña y está presente, suspende la participación e instaura, más allá de un conocimiento del objeto, la experiencia pura de la relación social en la que un ser no saca su existencia de su contacto con el otro.

Poner lo trascendente como extranjero y pobre, es no permitir que la relación metafísica con Dios se realice en la ignorancia de los hombres y de las cosas. La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano. Una relación con lo Trascendente —libre, sin embargo, de todo dominio de lo Trascendente— es una relación social. Aquí lo Trascendente, infinitamente Otro, nos solicita y nos llama. La proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano. El ateísmo del metafísico significa positivamente que nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios. Dios se eleva a su suprema y última presencia como correlativo de la justicia hecha a los hombres. La inteligencia directa de Dios es imposible a una mirada dirigida sobre él, no porque nuestra inteligencia sea limitada, sino porque la relación con lo infinito respeta la Trascendencia total del Otro sin ser hechizada por él y nuestra posibilidad de recibirlo en el hombre va más allá que la comprehensión que tematiza y engloba su objeto. Más allá, porque, precisamente, va así hacia lo Infinito. La inteligencia de Dios como participación en su vida sagrada, inteligencia pretendidamente directa, es imposible porque la participación es un desmentido infligido a lo divino, no siendo nada más directo que el cara a cara, el cual es la rectitud misma. Dios invisible, ésto no significa solamente un Dios inimaginable, sino un Dios accesible en la justicia. La ética es la óptica espiritual. La relación sujeto-objeto no la refleja; en la relación impersonal que conduce a ella, el Dios invisible, pero personal, no es abordado al margen de toda presencia humana. Lo ideal no es solamente un ser superlativamente ser, sublimación de lo objetivo o, en una soledad amorosa, sublimación de un Tú. Es necesario obrar con justicia —la rectitud del cara-a-cara— para que se produzca la brecha que lleva a Dios; y la «visión» coincide aquí con esta obra de justicia. Por esto, la metafísica se desenvuelve ahí donde se desenvuelve la relación social: en nuestra relación con los hombres. No puede haber

ningún «conocimiento» de Dios separado de la relación con los hombres. El Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios. No desempeña el papel de mediador. El Otro no es la encarnación de Dios, sino que precisamente por su rostro, en el que está descarnado, la manifestación de la altura en la que Dios se revela. Nuestras relaciones con los hombres describen un campo de búsqueda entrevisto apenas (en el que la mayoría del tiempo se limitan a algunas categorías formales cuyo contenido no sería más que «psicología»), y dan a los conceptos teológicos la única significación que poseen. El establecimiento de este primado de lo ético, es decir, de la relación de hombre a hombre —significación, enseñanza y justicia—, primado de una estructura irreductible en la cual se apoyan todas las demás (y en particular todas las que, de una manera original, parecen ponernos en contacto con lo sublime impersonal, estético u ontológico), es una de las metas de la presente obra.

La metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas. Sin su significación sacada de la ética, los conceptos teológicos siguen siendo cuadros vacíos y formales. A las relaciones interhumanas remite, en metafísica, el papel que Kant atribuía a la experiencia sensible en el dominio del entendimiento. A partir de las relaciones morales toda afirmación metafísica cobra un sentido «espiritual», se purifica de todo lo que da a nuestros conceptos una imaginación prisionera de las cosas y víctima de la participación. La relación ética se define, contra toda relación con lo sagrado, al excluir toda significación que podría tomar a *espaldas* del que la sostiene. Cuando sostengo una relación ética, me niego a reconocer el papel que desempeñaría en un drama, del cual yo no sería el autor, o del cual otro conocería antes que yo el desenlace, a participar en un drama de salvación o condenación, que se desarrolla a pesar mío y acerca de mí. Esto no equivale a un orgullo diabólico, porque no excluye la obediencia. Pero la obediencia se distingue precisamente de una participación involuntaria en misteriosos designios que uno figura o prefigura. Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión.

7. El cara-a-cara, relación irreductible

Nuestros análisis están dirigidos por una estructura formal: la idea de lo Infinito en nosotros. Para tener la idea de lo Infinito, es necesario existir separado. Esta separación no puede producirse sólo como un eco de la trascendencia de lo Infinito. Si no, la separación se sostendría en una correlación que restauraría la totalidad y haría ilusoria la trascendencia. Ahora bien, la idea de lo Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque lo Infinito no se deja integrar. No es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro.

Un ser separado de lo Infinito se relaciona sin embargo con lo Infinito en la metafísica. Se le relaciona con una relación que no anula el intento infinito de la separación, el cual difiere en esto de todo intervalo. En la metafísica, un ser está en relación con lo que no podría absorber, con lo que no podría comprender, en el sentido etimológico de este término. La faz positiva de la estructura formal —tener la idea de lo Infinito— equivale en lo concreto al discurso que se precisa como relación ética. Reservamos a la relación entre el ser mundano y el ser trascendente que no lleva a ninguna comunidad del concepto ni a ninguna totalidad —relación sin relación— el término de religión.

La imposibilidad para el ser trascendente y para el ser separado de él, de participar en el mismo concepto, esta descripción negativa de la trascendencia sigue siendo la de Descartes. El afirma, en efecto, el sentido equívoco en el que se aplica el término ser a Dios y la creatura. A través de la teología de los atributos analógicos en la edad media, esta tesis se remonta a la concepción de la unidad sólo analógica del ser en Aristóteles. Está en Platón, en la trascendencia del Bien con relación al ser. Debería haber servido de fundamento para una filosofía pluralista en la que la pluralidad del ser no se desvanecería en la unidad del número, ni se integraría en una totalidad. La totalidad y el abarcamiento del ser u ontología no guarda el último secreto del ser. La religión, en la que la relación subsiste entre el Mismo y el Otro a pesar de la imposibilidad del Todo —la idea de lo Infinito— es la estructura última.

El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara. Las relaciones que sostiene el ser separado con el que lo trasciende no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en sistema. ¿Pero no lo designamos

en conjunto? La síntesis *formal* de la palabra que los designa juntos es ya parte de un discurso, es decir, de una conjunción de trascendencia, que rompe la totalidad. La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal, es el recibimiento *de frente* y *de cara* del Otro por mí. Conjunción irreductible a la totalidad, porque la posición de «frente a frente» no es una modificación del «junto a...». Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción «y», el Otro continúa haciéndome frente, revelándose en su rostro. La *religión* sostiene esta totalidad formal. Y si enuncio, en una visión última y absoluta, la separación y la trascendencia de lo que se trata en esta obra, estas relaciones que pretendo sean la trama del ser mismo, se traban ya en el seno de mi discurso presente, mantenido con mis interlocutores: infaltable, el Otro me hace frente —hostil, amigo, mi maestro, mi alumno—, a través de mi idea de lo Infinito. La reflexión, ciertamente, puede fomar conciencia de este cara-a-cara, pero la posición «contra natura» de la reflexión no es un azar en la vida de la conciencia. Implica un cuestionamiento de sí, una actitud crítica que se produce frente al Otro y bajo su autoridad. Vamos a mostrarlo más adelante. El cara-a-cara sigue siendo situación última.

III. Verdad y justicia

1. La libertad cuestionada

La metafísica o la trascendencia se reconoce en la obra del intelecto que aspira a la exterioridad, que es Deseo. Pero el Deseo de la exterioridad nos ha parecido que se mueve, no en el conocimiento objetivo, sino en el Discurso, el cual, a su vez, se ha presentado como justicia, en la rectitud del recibimiento hecho al rostro. La vocación de verdad a la cual responde tradicionalmente el intelecto ¿no es desmentida por este análisis? ¿Cuál es la relación entre justicia y verdad?

La verdad, en efecto, no se separa de la inteligibilidad. Conocer, no es simplemente constatar, sino siempre comprender. Se dice también, conocer es justificar, haciendo intervenir, por analogía con el orden moral, la noción de justicia. La justificación del hecho consiste en quitarle el carácter de hecho, de acabado, de pasado y, por ello, de irrevocable, que, como tal, obstaculiza nuestra espontaneidad. Pero decir que el hecho, obstáculo a nuestra espontaneidad, es injusto, es suponer que

la espontaneidad no se cuestiona, que el ejercicio libre no está sometido a las normas, sino que es la norma. Y sin embargo, la preocupación por la inteligibilidad se distingue fundamentalmente de una actitud que genera una acción sin miramientos por el obstáculo. Significa, al contrario, un cierto respeto por el objeto. Para que el obstáculo llegue a ser un hecho que exige una justificación teórica o una razón, ha hecho falta que la espontaneidad de la acción que la supera sea inhibida, es decir, cuestionada en sí misma. Entonces pasamos de una actividad sin miramiento por nada a una *consideración* del hecho. La famosa suspensión del acto que haría posible la teoría, apunta a una reserva de la libertad que no se libra a sus impulsos, en sus movimientos espontáneos y guarda la distancia. La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí. El saber sólo llega a ser saber de un hecho si, al mismo tiempo, es crítico, si se cuestiona, si se remonta más allá de su origen (movimiento contra natura, que consiste en buscar más allá de su origen y que testimonia o describe una libertad creada).

Esta crítica de sí puede comprenderse, ya como un descubrimiento de su debilidad, ya como un descubrimiento de su indignidad: es decir, como una conciencia del fracaso, o bien como una conciencia de culpabilidad. En el último caso, justificar la libertad no es probarla, sino hacerla justa.

Se puede distinguir en el pensamiento europeo el predominio de una tradición que subordina la indignidad al fracaso, la generosidad moral a las necesidades del pensamiento objetivo. La espontaneidad de la libertad no se cuestiona. Su sola limitación sería trágica y provocaría escándalo. La libertad sólo se cuestiona en la medida en la que se encuentra, en cierta manera, impuesta a sí misma: si hubiese podido escoger libremente mi existencia, todo estaría justificado. El fracaso de mi espontaneidad, aún desprovista de razón, despierta la razón y la teoría: habría habido un dolor que sería madre de la sabiduría. Del fracaso sólo provendría la necesidad de frenar la violencia e introducir el orden en las relaciones humanas. La teoría política saca la justicia del valor indiscutido de la espontaneidad, por el conocimiento del mundo, cuyo más completo ejercicio trata de asegurar, compatibilizando mi libertad con la libertad de los otros.

Esta posición no admite sólo el valor indiscutido de la espontaneidad, sino también la posibilidad para un ser razonable de situarse en la totalidad. La crítica de la espontaneidad, engendrada por el fracaso que cuestiona el lugar central que

ocupa el yo en el mundo, supone un poder de reflexión sobre su propio fracaso y sobre la totalidad, un desarraigo del yo sacado de sí y viviendo en lo universal. No funda ni la teoría, ni la verdad, las presupone: parte del conocimiento del mundo, nace ya de un conocimiento, del conocimiento del fracaso. La conciencia del fracaso es ya teorética.

Por el contrario, la crítica de la espontaneidad engendrada por la conciencia de la indignidad moral, precede a la verdad, precede a la consideración del todo y no supone la sublimación del yo en lo universal. La conciencia de la indignidad no es, a su vez, una verdad, no es una consideración del hecho. La conciencia primera de mi inmoralidad, no es mi subordinación al hecho, sino al Otro, a lo Infinito. La idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teorética, la otra es moral. La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad (y así la verdad no se deduce de la verdad). El Otro no es inicialmente *hecho*, no es *obstáculo*, no me amenaza de muerte. El deseado en mi vergüenza. Para descubrir la facticidad injustificada del poder y de la libertad, es necesario no considerarla como objeto, ni considerar al Otro como objeto; es necesario medirse al infinito, es decir, desearlo. Es necesario tener la idea de lo infinito, la idea de lo perfecto, como diría Descartes, para conocer su propia imperfección. La idea de lo perfecto no es idea, sino deseo. Es el recibimiento del Otro, el comienzo de la conciencia moral, que cuestiona mi libertad. Esta manera de medirse en la perfección de lo infinito, no es una consideración teorética. Se lleva a cabo como vergüenza en la que la libertad se descubre asesina en su mismo ejercicio. Se lleva a cabo en la vergüenza en la que la libertad, al mismo tiempo que se *descubre* en la conciencia de la vergüenza, se *oculta* en la vergüenza misma. La vergüenza no es la estructura de la conciencia y de la claridad, sino que está orientada a la inversa. Su sujeto me es exterior. El discurso y el Deseo en el que otro se presenta como interlocutor, como aquel sobre el que *yo no puedo* poder, no puedo matar, condicionan esta vergüenza en la que, en tanto que yo no soy inocente espontaneidad, sino usurpador y asesino. Por el contrario, lo infinito, el Otro en tanto que Otro, no es adecuado a una idea teórica de otro yo, por la sencilla razón de que provoca mi vergüenza y se presenta como dominante. Su existencia justificada es el hecho primero, el sinónimo de su perfección misma. Y si el otro puede investirme e investir mi libertad por sí misma arbitraria, es porque yo mismo puedo

sentirme, a fin de cuentas, como el Otro del Otro. Pero eso sólo se obtiene a través de estructuras bastante complejas.

La conciencia moral recibe al otro. Es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente. La moral comienza cuando la libertad, en lugar de justificarse por sí misma, se siente arbitraria y violenta. La búsqueda de lo inteligible, así como la manifestación de la esencia *crítica* del saber, el remontarse de un ser más acá de su condición, comienza al mismo tiempo.

2. La investidura de la libertad o la crítica

La existencia en realidad, no está condenada a la libertad, sino que está *investida* como libertad. La libertad, no está desnuda. Filosofar es remontarse más acá de la libertad, descubrir la investidura que libera la libertad de lo arbitrario. El saber como crítica, como remontarse más acá de la libertad, sólo puede surgir en un ser que tiene un origen más acá de su origen, que es creado.

La crítica o la filosofía es la esencia del saber. Pero lo propio del saber no está en su posibilidad de ir hacia un objeto, movimiento por el cual se asemeja a los otros actos. Su privilegio consiste en poder cuestionarse, en penetrar más acá de su propia condición. Está en retraso, con relación al mundo, no porque tenga el mundo por objeto; puede tener el mundo por tema, hacer de él un objeto, porque su ejercicio consiste en tener entre manos, de alguna manera, la condición misma que lo sostiene y sostiene hasta este acto mismo de tener entre manos.

¿Qué significan este tener entre manos, esta penetración más acá de su condición, disimulada primeramente por el movimiento ingenuo que conduce el conocimiento como acto hacia un objeto? ¿Qué significa este cuestionamiento? No puede reducirse a la repetición, a propósito del conocimiento, en su conjunto, de las cuestiones que se plantean para la comprehensión de las cosas señaladas por el acto ingenuo del conocimiento. Conocer el conocimiento remitiría entonces a la elaboración de una psicología, que se ubicaría entre las otras ciencias que versan sobre objetos. La cuestión crítica planteada en la psicología o en la teoría del conocimiento, vendría a preguntar, por ejemplo, de qué principio cierto sale el conocimiento o cuál es su causa. La regresión al infinito sería aquí,

ciertamente, inevitable y a esta carrera estéril se reduciría el remontarse más acá de su condición, el poder de plantear el problema del fundamento. Identificar el problema del fundamento con un conocimiento objetivo del conocimiento, es, de entrada, considerar que la libertad sólo puede fundarse en sí misma; la libertad —la determinación del Otro por el Mismo— que es el movimiento mismo de la representación y de su evidencia. Identificar el problema del fundamento con el conocimiento del conocimiento, es olvidar lo arbitrario de la libertad que trata precisamente de fundar. El saber cuya esencia es la crítica no puede reducirse al movimiento objetivo. Conduce hacia el Otro. Recibir al Otro, es cuestionar mi libertad.

Pero la esencia crítica del saber nos conduce también más allá del conocimiento del *cogito* que podría intentar distinguirse del conocimiento objetivo. La evidencia del *cogito* —en la que conocimiento y conocido coinciden sin que el conocimiento haya debido mediar, en la que el conocimiento, en consecuencia, no implica ningún compromiso anterior a su compromiso presente, en la que el conocimiento está, en todo momento, al principio, en la que el conocimiento no está en *situación* (lo que por otra parte es propio de toda *evidencia*, pura experiencia del presente sin condición ni pasado)— no puede satisfacer la exigencia crítica, porque el comienzo del *cogito* sigue siendo anterior. Marca, ciertamente, el comienzo porque es el sueño de una existencia que se toma de su propia condición. Pero este sueño viene del Otro. Antes que el *cogito*, la existencia se sueña, como si siguiera siendo extraña a sí. Porque supone que se sueña, se despierta. La duda le hace buscar la certeza. Pero esta sospecha, esta conciencia de la duda, supone la idea de lo Perfecto. El saber del *cogito* remite a una relación con el Señor, a la idea de lo Infinito o de lo Perfecto. La idea de lo Infinito no es ni la inmanencia del *yo pienso*, ni la trascendencia del Objeto. El *cogito* se apoya en Descartes sobre el Otro que es Dios y que ha puesto en el alma la idea de lo Infinito, que la había enseñado, sin suscitar simplemente, como el maestro platónico, la reminiscencia de antiguas visiones.

El saber, como acto que estremece su condición, se desenvuelve, por ello mismo, por sobre todo acto. Y si el remontarse a partir de una condición más acá de esta condición, describe el orden de la creatura, en el que se anudan la incertidumbre de la libertad y su recurrir a la justificación, si el saber es una actividad de creatura, este estremecimiento de la condición y esta justificación vienen del Otro. Sólo el Otro escapa

a la tematización. La tematización no puede servir para fundar la tematización; porque la supone fundada, es el ejercicio de una libertad segura de sí misma en su espontaneidad ingenua; mientras que la presencia del Otro no equivale a su tematización y no requiere, en consecuencia, esta espontaneidad ingenua y segura de sí misma. El recibimiento del otro es, *ipso facto*, la conciencia de mi injusticia: la vergüenza de sí que la libertad experimenta. Si la filosofía consiste en saber de un modo crítico, es decir, en buscar un fundamento a su libertad, en justificarla, comienza con la conciencia moral en la que lo Otro se presenta como el Otro y en la que se invierte el movimiento de la tematización. Pero esta inversión no conduce a «conocerse» como tema señalado por el otro; sino a someterse a una exigencia, a una moralidad. El Otro me mide con una mirada incomparable con aquélla por la que lo descubro. La dimensión de *altura* en la que se coloca el Otro es como la curvatura primera del ser en la cual se sostiene el privilegio del Otro, el desnivelamiento de la trascendencia. El Otro es Metafísica. El Otro no es trascendente porque sería libre como yo. Su libertad, al contrario, es una superioridad que viene de su trascendencia misma. ¿En qué consiste esta inversión de la crítica? El sujeto es «para sí»: se representa y se conoce desde que es. Pero al conocerse o al representarse, se posee, se domina, extiende su identidad a aquello que, en él mismo, viene a refutar esta identidad. Este imperialismo del Mismo es toda la esencia de la libertad. El «para sí», como modo de la existencia, indica un arraigo a sí tan radical como el deseo ingenuo de vivir. Pero si bien la libertad me sitúa descaradamente frente al no-yo, en mí y fuera de mí, si consiste en negarlo o en poseerlo, sin embargo frente a Otro retrocede. La relación con el Otro no se convierte, como el conocimiento, en gozo y posesión, en libertad. El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad, y a partir de aquí, como más original que todo lo que pasa en mí. El otro, cuya presencia excepcional se inscribe en la imposibilidad ética de matarlo, en la que me encuentro, indica el fin de mis poderes. Si no puedo más poder sobre él, es porque desborda absolutamente toda *idea* que puedo tener de él.

Para justificarse, el yo puede, ciertamente, optar por otra vía: puede buscar adherirse a una totalidad. Tal nos parece la justificación de la libertad a la que aspira la filosofía que, de Spinoza a Hegel, identifica voluntad y razón, que, contra Descartes, quita a la verdad su carácter de obra libre, para situarla allí donde se desvanece la oposición del yo y del no-yo, en el

seno de una razón impersonal. La libertad no se encuentra mantenida, sino que se remite al reflejo de un orden universal, que se sostiene y se justifica solo, como el Dios del argumento ontológico. Este privilegio del orden universal de sostenerse y justificarse, que lo sitúa más allá de la obra todavía subjetiva de la voluntad cartesiana, constituye la dignidad divina de este orden. El saber sería la vía en la que la libertad denunciaría su propia contingencia, en la que se desvanecería en la totalidad. Esta vía disimula en realidad el antiguo triunfo del Mismo sobre el Otro. Si la libertad deja así de mantenerse en lo arbitrario de la certeza solitaria de la evidencia y si el solitario se une a la realidad impersonal de lo divino, el yo desaparece en en esta sublimación. Para la tradición filosófica del Occidente, toda relación entre el Mismo y lo Otro, cuando no es ya la afirmación de la supremacía del Mismo, se remite a una relación impersonal en el orden universal. La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica. Los entes remiten al Neutro de la idea, del ser, del concepto. Por escapar a lo arbitrario de la libertad, a su desaparición en el Neutro, hemos abordado el yo como ateo y creado —libre, pero capaz de ascender más acá de su condición— ante el Otro que no se abandona a la «tematización» o a la «conceptualización» del Otro. Querer escapar a la disolución en el Neutro, plantear el saber como un recibimiento del Otro, no es una piadosa tentativa de mantener el espiritualismo de un Dios personal, sino la condición del lenguaje sin la cual el discurso filosófico mismo no es más que un acto truncado, pretexto para un psicoanálisis o una filosofía o una sociología ininterrumpidas en las que la apariencia de un discurso se desvanece en el Todo. Hablar supone una posibilidad de romper y de comenzar.

Plantear el saber como el existir mismo de la creatura, como el remontarse, más allá de la condición hacia el Otro que funda, es separarse de toda una tradición filosófica que buscaba en sí el fundamento de sí misma, fuera de las opiniones heterónomas. Pensemos que la existencia *para sí*, no es el último sentido del saber, sino el retomar el cuestionamiento de sí, el retorno hacia el antes que sí en presencia del Otro. La presencia del Otro —heteronomía privilegiada— no dificulta la libertad, la inviste. La vergüenza de sí, la presencia y el deseo de lo Otro, no son la negación del saber: el saber es su articulación misma. La esencia de la razón no consiste en asegurar

al hombre un fundamento y poderes, sino en cuestionarlo y en invitarlo a la justicia.

La metafísica no consiste por lo tanto en incluirse sobre el «para sí» del yo, para buscar en él el terreno sólido de una aproximación absoluta al ser. En el «conócete a ti mismo» no se logra su última etapa. No porque el «conócete a ti mismo» sea limitado o de mala fe, sino porque, por sí mismo, sólo es libertad, es decir, arbitrario e injustificado y, en este sentido odioso; es yo, egoísmo. El ateísmo del *yo* señala la ruptura de la participación y, por lo tanto, la posibilidad de buscarse una justificación, es decir, una dependencia frente a una exterioridad sin que esta dependencia absorba el ser dependiente, sostenido por hilos invisibles. Dependencia, en consecuencia que, *a la vez*, mantiene la independencia. Tal es la relación del cara-a-cara. En la búsqueda de la verdad, obra eminentemente individual, que siempre se remitía, como vio Descartes, a la libertad del individuo, el ateísmo se afirmaría como ateísmo. Pero su poder crítico la lleva más acá de su libertad. La unidad de la libertad espontánea que obra rectamente ante ella y de la crítica en la que la libertad es capaz de acusarse y, así, de precederse, se llama creatura. La maravilla de la creación no consiste solamente en ser creación *ex nihilo*, sino en lograr un ser capaz de recibir una revelación, de aprender que es creado y capaz de cuestionamiento. El milagro de la creación consiste en crear un ser moral. Y esto supone precisamente, el ateísmo, pero, a la vez, más allá del ateísmo, la vergüenza por lo arbitrario de la libertad que le constituye.

Nos oponemos pues radicalmente también a Heidegger, que subordina la relación con el Otro a la ontología (la establece, por otra parte, como si se pudiera reducir a ella la relación con el interlocutor y con el Señor), en lugar de ver en la justicia y la injusticia un acceso original al *Otro*, más allá de toda ontología. La existencia del Otro nos concierne colectivamente, no por su participación en el ser que nos es familiar a todos, desde ahora; no por su poder y por su libertad que habríamos de subyugar y utilizar en nuestro provecho; no por la diferencia de sus atributos que habríamos de sobrepasar en el proceso del conocimiento o en un impulso de simpatía al confundirnos con él y como si su existencia fuese una incomodidad. El Otro no nos afecta como aquel que es necesario sobrepasar, englobar, dominar, sino en tanto que otro, independiente de nosotros: detrás de toda relación que pudiéramos mantener con él, que surge nuevamente absoluto. Es la manera de recibir a un ente absoluto que descubrimos en la justicia y

la injusticia y que efectúa el discurso, esencialmente enseñanza. Recibimiento del Otro —el término expresa una simultaneidad de actividad y pasividad, que coloca la relación con el otro fuera de las dicotomías válidas para las cosas: del *a priori* y del *a posteriori*, de la actividad y la pasividad—.

Pero queremos mostrar también cómo, a partir del saber identificado con la tematización, la verdad de este saber lleva a la relación con otro, es decir a la justicia. Porque el sentido de todo nuestro discurso consiste en poner en duda la inextirpable convicción de toda la filosofía que afirma que el conocimiento objetivo es la última relación de la trascendencia, que el Otro —aunque diferente de las cosas— debe ser objetivamente conocido, aun cuando su libertad frustre esta nostalgia del conocimiento. El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*.

3. La verdad supone la justicia

La libertad espontánea del yo que no tiene la preocupación de su justificación, es una eventualidad inscrita en la esencia del ser separado: de un ser *que no participa más* y, en esta medida, que saca de sí mismo su existencia, de un ser que viene de una dimensión de la interioridad, de un ser conforme al destino de Giges, que ve a los que lo miran sin verlo y que sabe que no es visto.

Pero la posición de Giges ¿no comporta la impunidad de un ser sólo en el mundo, es decir, de un ser para quien el mundo es un espectáculo? ¿Y no está aquí la condición misma de la libertad solitaria, y, por esto, no puesta en duda e impune, de la certeza?

¿Este mundo silencioso —es decir, puro espectáculo—, no es accesible al conocimiento verdadero? ¿quién puede castigar el ejercicio de la libertad del saber? O, más exactamente, ¿cómo puede cuestionarse la espontaneidad de la libertad que se manifiesta en la certeza? ¿La verdad no es correlativa de una libertad que está más acá de la justicia, puesto que es la libertad de un ser solo?

a) *La anarquía del espectáculo: el genio maligno*

Pero un mundo absolutamente silencioso al que no tuviésemos acceso a partir de la palabra, aun mentirosa, sería anárquico, sin principio, sin comienzo. El pensamiento no tropezaría con nada sustancial. El *fenómeno* se degradaría, al primer contacto, en *apariencia* y, en este sentido, se mantendría en el equívoco, en la sospecha de un genio maligno. El genio maligno no se manifiesta para *decir* su mentira: se mantiene, como posibilidad, detrás de las cosas que tienen todo el aire de manifestarse de buena fe. La posibilidad de la caída de éstas en el orden de las imágenes o velos, codetermina su aparición como puro espectáculo y anuncia el recoveco en el que se ampara el genio maligno. De aquí la posibilidad de la duda universal que no es una aventura personal que le acaeció a Descartes. Esta posibilidad es constitutiva de la *aparición* como tal, ya se produzca en la experiencia sensible o en la evidencia matemática. Husserl, que admitía sin embargo la posibilidad de una autopresentación de las cosas, recobraba este equívoco en el *esencial* carácter inconcluso de esta auto-presentación y en la irrupción siempre posible, de la «síntesis» que resume el film de sus «aspectos».

El equívoco no consiste aquí en la confusión de dos nociones, de dos sustancias o de dos propiedades. No es de los que se producen en el seno de un mundo ya aparecido. No es, tampoco, la confusión del ser y la nada. Lo que aparece no se degrada en nada. Pero la apariencia que no es una nada tampoco es un ser, ni siquiera interior; no es, en efecto, de ninguna manera *en sí*. Procede de una intención burlona. Se burla de aquel a quien se presentaba puntualmente lo real y cuya apariencia brillaba como la *piel* misma del ser. Porque ya lo *original* o lo *último* abandona la piel misma en la que brillaba en su desnudez, como una envoltura, que lo anuncia, lo disimula, lo imita, o lo deforma. La duda que viene de este equívoco siempre renovado y que constituye la aparición misma del fenómeno, no juzga la agudeza de la mirada que confundiría erróneamente seres muy distintos, colocados en un mundo plenamente unívoco; la duda, además, no pone en tela de juicio la constancia de formas de este mundo que serían de hecho arrebatadas sin cesar por un porvenir. Se trata de la sinceridad de lo que aparece. Como si en esta aparición silenciosa e indecisa se fingiese una ficción, como si el peligro del error proviniese de un engaño, como si el silencio sólo fuese la modalidad de una palabra.

El mundo silencioso es un mundo que nos viene del otro, aunque sea genio maligno. Su equívoco se insinúa en una burla. El silencio no es, así, simple ausencia de palabra; la palabra está en el fondo del silencio como un reír pérfidamente retenido. Es lo contrario de lenguaje: el interlocutor ha dado una señal, pero se ha desprendido de toda interpretación: éste es el silencio que espanta. La palabra es para el otro un auxilio del signo emitido, una asistencia a su propia manifestación por signos, un remediar el equívoco por esta asistencia.

La mentira del genio maligno no es una palabra opuesta a la palabra verídica. Está en el intervalo de lo ilusorio y lo serio, en el que respira el sujeto que duda. La mentira del genio maligno está más allá de toda mentira. En la mentira ordinaria, el que habla se disimula, ciertamente, pero la palabra de la simulación no se evade de la palabra y, por ello, puede ser refutada. Lo contrario del lenguaje es un reír que busca destruir el lenguaje, reír que repercute infinitamente allí donde la mistificación se encaja en una mistificación, sin reposar jamás sobre una palabra real, sin comenzar jamás. El espectáculo del mundo silencioso de los hechos está embrujado: todo fenómeno enmascara, mistifica infinitamente, volviendo la actualidad imposible. Situación que crean esos seres burlones, que se comunican a través de un laberinto de sobreentendidos que Shakespeare y Goethe hacen aparecer en las escenas de hechiceros donde se habla el antilenguaje y donde responder sería cubrirse de ridículo.

b) *La expresión es el principio*

La ambivalencia de la aparición es superada por la Expresión, presentación del otro a mí, acontecimiento original de la significación. Comprender una significación no es ir de un término de la relación al otro, percibir relaciones en el seno del dato. Recibir el dato es ya recibirlo como enseñado, como expresión del Otro. No es necesario suponer míticamente un dios que se distingue por su mundo: el mundo llega a ser nuestro tema —y por ello nuestro objeto— como una propuesta que se nos hace, viene de una enseñanza original en cuyo seno el mismo trabajo científico se instala y lo requiere. El mundo es ofrecido en el lenguaje del otro, las proposiciones lo presentan. El Otro es principio del fenómeno. El fenómeno no se deduce de él; no se lo encuentra al ascender a partir del signo que sería la cosa, hacia el interlocutor que emite este signo

sin un movimiento análogo a la marcha que conduciría de la apariencia a las cosas en sí. Porque la deducción es una manera de pensar que se aplica a objetos ya dados. El interlocutor no podría ser deducido, porque la relación entre él y yo es presupuesta por toda prueba. Es presupuesta por todo simbolismo, no solamente porque es necesario entenderse sobre este simbolismo, establecer sus convenciones, que no pueden instituirse arbitrariamente, según Platón en el *Cratilo*. Esta relación es ya necesaria para que un dato aparezca como signo, como signo que señala a alguien que habla, cualquiera que sea el significado de este signo y aunque jamás pueda ser descifrado. Es necesario que el dato funcione como signo para que sea solamente dato. Lo que es indicado por un signo como significando este signo, no es un significado del signo, sino que emite y dona el signo. El dato remite al donante, pero este remitir no es la causalidad como tampoco es la relación del signo con su significación. Luego lo expondremos más extensamente.

c) *El* cogito *y el Otro*

El *cogito* no ofrece un comienzo a esta iteración del sueño. Hay en el *cogito* cartesiano, certeza primera (pero que, para Descartes, reposa ya sobre la existencia de Dios), una detención arbitraria, que no se justifica por sí misma. La duda con respecto a los objetos implica la evidencia del ejercicio mismo de la duda. Negar este ejercicio sería ya afirmarlo. En realidad, en el *cogito*, el sujeto pensante que niega sus evidencias, concluye en la evidencia de esta obra de negación, pero a un nivel diferente de aquel en el que ha negado. Pero sobre todo, llega a la afirmación de una evidencia que no es afirmación última o inicial porque, a su vez, puede ser puesta en duda. A un nivel aún más profundo se afirma entonces la verdad de la segunda negación, pero, una vez más, sin que escape a la negación. No es pura y simplemente un trabajo de Sísifo, porque la distancia recorrida en cada caso no es la misma. Es un movimiento descendente hacia un abismo cada vez más profundo y que hemos llamado en otra parte *hay*, más allá de la afirmación y la negación. En razón de esta operación de descenso vertiginoso hacia el abismo, en razón de este cambio de niveles, el *cogito* cartesiano no es un razonamiento en el sentido corriente del término, ni una intuición. Descartes se embarca en una obra de negación infinita que es ciertamente la obra de un sujeto ateo que ha roto con la participación y

que (aunque apto por la sensibilidad al asentimiento), sigue siendo incapaz de afirmar; en un movimiento hacia el abismo que arrastra vertiginosamente el sujeto incapaz de detenerse,

El Yo, en la negatividad que se manifiesta por la duda, rompe la participación, pero no encuentra en el *cogito* solitario un alto. No soy yo, es el Otro quien puede decir *sí*. De él viene la afirmación. El está en el comienzo de la experiencia. Descartes busca una certeza y se detiene en el primer cambio de nivel en este descenso vertiginoso. En efecto, él posee la idea de lo infinito, puede medir de antemano el retorno de la afirmación detrás de la negación. Pero poseer la idea de lo infinito, es ya haber recibido al Otro.

d) *Objetividad y lenguaje*

De esta manera, el mundo silencioso sería an-árquico. El saber no podría comenzar en él. Pero ya an-árquico —en el límite del no-sentido—, su presencia en la conciencia espera la palabra que no viene. Aparece así en el seno de una relación con el Otro, como signo que el Otro emite, aun disimulando su rostro, es decir, aun privando del auxilio que habría de dar a los signos que emite y que emite, en consecuencia, en el equívoco. Un mundo absolutamente silencioso, indiferente a la palabra que se calla, silencioso en un silencio que no deja adivinar, detrás de las apariencias, a nadie que señale este mundo y que se señale al señalar este mundo, aunque mienta a través de las apariencias, a la manera de un genio maligno, un mundo tan silencioso no podría ni siquiera ofrecerse como espectáculo.

El espectáculo, en efecto, sólo es contemplado en la medida en que tiene un sentido. El sentido no es posterior a lo «visto» a lo «sensible», por sí mismos insignificantes, y que nuestro pensamiento conformaría o modificaría de determinado modo según categorías *a priori*.

Para comprender el lazo indisoluble que une la aparición a la significación, se ha tratado de volver la aparición posterior a la significación, al situarla en el seno de la finalidad de nuestro comportamiento práctico. Lo que hace aparecer, la «pura objetividad», lo «exclusivamente objeto», sólo sería un residuo de esta finalidad práctica a la que tomaría prestado su sentido. De aquí la prioridad de la preocupación con relación a la contemplación, la radicación del conocimiento en una comprehensión que accede a la «mundanidad» del mundo y que abre el horizonte a la aparición del objeto.

La objetividad del objeto es subestimada de este modo. La antigua tesis que pone la representación en la base de todo comportamiento práctico —tachada de intelectualismo— queda muy pronto desacreditada. La mirada más penetrante no podría descubrir en la cosa su función de utensilio. ¿Es suficiente una simple suspensión del acto para percibir el útil como cosa?

¿La significación práctica es, por otra parte, el dominio originario del sentido? ¿No supone acaso la presencia de un pensamiento al que aparece, y a cuyos ojos adquiere este sentido? ¿Es capaz, por su dinámica interna, de hacer surgir este pensamiento?

Como práctica, la significación remite a fin de cuentas al ser que existe en vista de esta existencia misma. Así es recibida de un término que es fin de sí mismo, de suerte que aquel que comprende la significación es indispensable a la serie en la que las cosas adquieren un sentido, como fin de la serie. El remitir que implica la significación se terminaría allí donde el remitir se hace de sí a sí: en el gozo. El proceso del cual recibirían los seres su sentido no sería solamente finito, sino que, en tanto que finalidad, consistiría *por esencia* en ir a un término, en acabar. Ahora bien el acabamiento es precisamente el punto en el que se pierde toda significación. El gozo —satisfacción y egoísmo del yo— es un acabamiento con relación al cual los seres toman o pierden su significación de medios, según se coloquen en su camino o se desvíen de él. Pero los medios, pierden su significación en el acabamiento. El fin es inconsciente cuando se alcanza. ¿Con qué derecho la inocencia de la satisfacción inconsciente iluminaría de significación las cosas teniendo en cuenta que es, en sí misma, embotamiento?

En efecto, la significación siempre ha sido tomada a nivel de relación. La relación no aparecía como contenido inteligible, captado intuitivamente. Seguía siendo significante a causa del sistema de relaciones en el que entraba. De suerte que la inteligencia de lo inteligible resulta a través de toda filosofía occidental —desde la última filosofía de Platón— movimiento y nunca intuición. Husserl transforma las relaciones en correlativos de una mirada que las capta y las toma por contenidos. Aporta así la idea de una significación y de una inteligibilidad intrínseca del contenido como tal, de la luminosidad de un contenido (en la claridad aún más que en la distinción que es relatividad, porque separa al objeto de todo lo que no sea él). Pero no es cierto que esta autopresentación en la luz

pueda tener un sentido por sí misma. Y el idealismo, la *Sinngebung* por el sujeto, acaba todo este realismo del sentido.

En efecto, la significación sólo se mantiene en la ruptura de la unidad última del ser satisfecho. Las cosas empiezan a tomar una significación en la preocupación del ser aún «en ruta». De suerte que se saca de esta ruptura la conciencia misma. El inteligible tendería a la insatisfacción, a la indigencia provisora del ser, a su estancia más acá de su realización. Pero ¿debido a qué milagro, si el acabamiento del ser ha terminado, si el acto es más que la potencia?

¿No es necesario pensar más bien que el cuestionamiento, que es una toma de conciencia de la satisfacción, en lugar de provenir de su fracaso, proviene de un acontecimiento que no tiene por prototipo el proceso de finalidad? La conciencia que estropea la felicidad, deja atrás la felicidad y no nos lleva por los caminos que a ella conducen. La conciencia que estropea la felicidad y que da una significación a la felicidad y a la finalidad y al encadenamiento finalista de los utensilios y de sus usuarios, no viene de la finalidad. La objetividad en la que el ser es propuesto a la conciencia no es un residuo de la finalidad. Los objetos no son objetos cuando se ofrecen a la mano que se sirve de ellos, a la boca o a la nariz, a los ojos y a los oídos que los gozan. La objetividad no es lo que resta de un utensilio o de un alimento, separados del mundo en el que se desenvuelve su ser. Se *plantea* en un discurso, en una *negociación* que *propone* el mundo. Esta *proposición* se realiza entre dos puntos que no constituyen un sistema, un cosmos, una totalidad.

La objetividad del objeto y su significación provienen del lenguaje. Esta modalidad por la cual el objeto es puesto como tema que se ofrece, incluye el hecho de significar: no el hecho de remitir al pensador que lo acopla a eso que es significado (y que es parte del mismo sistema), sino el hecho de manifestar el significante, el emisor del signo, una alteridad absoluta que, sin embargo, le habla y, por lo mismo, tematiza, es decir, propone un mundo. El mundo precisamente como propuesto, como expresión, tiene un sentido, pero no es nunca, por esta misma razón, original de él. Para una significación, darse *liebhaft*, agotar su ser en una aparición exhaustiva, es un absurdo. Pero la no-originalidad de eso que tiene un sentido, no es un menos ser, un remitir a una realidad que imita, que reproduce o que simboliza. El sentido remite a un significante. El signo no significa al significante, como significa el significado. El significado nunca es presencia completa; siempre sig-

no a su vez, no se da con leal franqueza. El significante, aquel que emite el signo, está *de cara* a pesar de la interposición del signo sin proponerse como tema. Puede ciertamente hablar de sí, pero entonces se anunciaría el mismo como significado y en consecuencia como signo a su vez. El otro, el significante, se manifiesta en la palabra al hablar del mundo y no de sí, se manifiesta, proponiendo el mundo, *al tematizarlo*.

La tematización manifiesta al Otro porque la proposición que plantea y ofrece el mundo no flota en el aire, sino que promete una respuesta a aquel que recibe esta proposición y que se dirige hacia el Otro porque recibe, en su proposición, la posibilidad de preguntar. La pregunta no se explica solamente por el asombro, sino por la presencia de aquel a quien se dirige. La proposición se mantiene en el campo tenso de las preguntas y las respuestas. La proposición es un signo que ya se interpreta, que aporta su propia clave. Esta presencia de la clave que interpreta en el signo a interpretar es precisamente la presencia del Otro en la proposición, la presencia de aquel que auxilia a su discurso, el carácter educativo de toda palabra. El discurso oral es la plenitud de todo discurso.

La significación o la inteligibilidad no se sostiene en la identidad del Mismo que permanece en sí, sino en el rostro del Otro que llama al Mismo. La significación no surge porque el Mismo tenga necesidades, porque le falta algo y porque todo lo que sea suceptible de llenar esta falta, tome un sentido por sí mismo. La significación está en la excedencia absoluta del Otro con relación al Mismo que lo desea, que desea lo que no le falta, que recibe al Otro a través de los temas que —sin ausentarse de los signos así dados— el Otro le propone o recibe de él. La significación se sostiene en el Otro que dice o que entiende el mundo y al que su lenguaje o su entendimiento precisamente tematizan. La significación parte del verbo en que el mundo es, a la vez, tematizado e interpretado, en el que el significante no se separa nunca del signo que emite, sino que recobra siempre al mismo tiempo que expone. Este auxilio dado siempre a la palabra que plantea las cosas, es la esencia única del lenguaje.

La significación de los seres no se manifiesta en la perspectiva de la finalidad, sino en la del lenguaje. Una relación entre términos que se resisten a la totalización, que se absuelven de la relación o que la precisan, sólo es posible como lenguaje. La resistencia de un término al otro no señala aquí el residuo oscuro y hostil de la alteridad, sino, por el contrario la inagotable excedencia de delicadeza que la palabra, siempre

educativa, me aporta. La palabra es siempre un recuperar lo que fue simple signo arrojado por ella, promesa siempre renovada de esclarecer lo que fue oscuro en la palabra.

Tener un sentido es situarse con relación a un absoluto, es decir, venir de esta alteridad que no se suprime en su percepción. Tal alteridad sólo es posible como una abundancia milagrosa, sobreabundancia inagotable de atención que surge en el esfuerzo siempre recomenzado del lenguaje con el objeto de aclarar su propia manifestación. Tener un sentido, es enseñar o ser enseñado, hablar o poder ser dicho.

En la perspectiva de la finalidad y del gozo, la significación sólo aparece en el trabajo que implica el gozo impedido. Pero el gozo impedido, por sí mismo, no engendraría ninguna significación, sino sólo el sufrimiento si no se desempeñase en un mundo de objetos, es decir, en un mundo en el que ya ha resonado la palabra.

La función de origen no remite a un *fin* que, en un sistema de referencia, se referiría a sí (como el para sí de la conciencia). Comienzo y fin no son conceptos últimos en el mismo sentido. El «para sí» se encierra en sí y, satisfecho, pierde toda significación. Aparece tan enigmático como cualquier otra aparición a aquel que lo aborda. Es origen —lo que da la clave de su enigma— el que trae su palabra. El lenguaje tiene de excepcional que asiste a su manifestación. La palabra consiste en explicar la palabra. Es enseñanza. La aparición es una forma paralizada de la que ya se ha retirado, mientras que en el lenguaje se lleva a cabo la afluencia ininterrumpida de una presencia que desgarra el velo inevitable de su propia aparición, plástica como toda aparición. La aparición revela y oculta, la palabra consiste en sobrepasar, en una franqueza total, siempre renovada, la disimulación inevitable de toda aparición. Por ello se da un sentido —una orientación— a todo fenómeno.

El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía. La palabra desencanta, porque, en ella, el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación. Su ser se efectúa en esta *asistencia*. La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación. Con relación a la palabra, comienza, y esto no equivale a la fórmula: en ella el mundo concluye. Es *dicha* y, por ello, puede ser tema, puede ser propuesta. La entrada de

los seres en una proposición constituye el acontecimiento original de su *adquisición de significación* a partir de la cual se erguirá la posibilidad de su expresión algorítmica. La palabra es así, el origen de toda significación —de los utensilios y de todas las obras humanas— porque, por ella, el sistema de referencias al cual remite toda significación recibe el principio de su mismo funcionamiento: su clave. El lenguaje no sería una modalidad del simbolismo, todo simbolismo se refiere ya al lenguaje.

e) *Lenguaje y atención*

Asistencia del ser a su presencia: la palabra es enseñanza. La enseñanza no transmite un contenido abstracto y general, ya común a mí y al Otro. No asume solamente una función, después de todo, subsidiaria de hacer dar a luz a un espíritu, ya grávido de su fruto. La palabra instaura la comunidad solamente al *dar*, al presentar el fenómeno como dato, y da al tematizar. El dato es el hecho de una frase. En la frase, la aparición pierde su fenomenalidad al fijarse como tema; contrariamente al mundo silencioso, a la ambigüedad infinitamente amplificada, al agua estancada, al agua que duerme de la mistificación que pasa por misterio, la proposición relaciona el fenómeno al ente, a la exterioridad, a lo Infinito del Otro que mi pensamiento no contiene. Define. La definición, que sitúa el objeto en su género, supone la definición que consiste en superar el fenómeno amorfo de su confusión, para orientarlo a partir de lo Absoluto, su origen, para tematizarlo. Toda definición lógica —*per genesim* o *per genus et differentiam specificam*— supone ya cierta tematización, ese ingreso en un mundo en el que resuenan las frases.

La objetivación misma de la verdad remite al lenguaje. Lo infinito en el que toda definición se recorta, no se define, no se ofrece a la mirada, pero se señala; no como tema, sino tematizante, como a aquel a partir de *quien* toda cosa puede captarse idénticamente; pero también se señala al asistir a la obra que la señala; no sólo se señala, sino que habla, es rostro.

La enseñanza como fin del equívoco o de la confusión es una tematización del fenómeno. Porque el fenómeno me ha sido enseñado por aquel que se presenta en sí mismo —al retomar los actos de esta tematización que son los signos— al hablar, no soy ya juguete de una mistificación, sino que considero los objetos. La presencia del otro rompe el encantamien-

to anárquico de los hechos: el mundo llega a ser objeto. Ser objeto, ser tema, es ser aquel del cual puedo hablar con alguien que ha atravesado el plano del fenómeno y me ha asociado a él. Asociación cuya estructura enunciaremos, estructura que, lo hemos sugerido, sólo puede ser moral, de suerte que la verdad se funda en mi relación con el Otro o la justicia. Poner la palabra en el origen de la verdad es abandonar el develamiento que supone la soledad de la visión, como obra primera de la verdad.

La tematización como obra del lenguaje, como una *acción* ejercida por el Maestro sobre mí, no es una misteriosa información, sino la llamada dirigida a mi atención. La atención y el pensamiento explícito que hace posible son la conciencia misma y no afinamiento de la conciencia. Pero la atención eminentemente soberana en mí, es lo que *esencialmente* responde a una llamada. La atención es atención a algo, porque es atención a alguien. La exterioridad de su punto de partida le es esencial, a ella, que es la tensión misma del yo. La escuela, sin la que ningún pensamiento es explícito, condiciona la ciencia. Aquí se afirma la exterioridad que realiza la libertad en lugar de atentar contra ella: la exterioridad del Maestro. La explicitación de un pensamiento sólo puede hacerse entre dos; no se limita a encontrar lo que ya se poseía. Pero la primera enseñanza del que enseña, es su presencia misma de enseñante desde la que proviene la representación.

f) *Lenguaje y justicia*

¿Pero qué puede significar: el enseñante que llama la atención desborda la conciencia? ¿Cómo el que enseña está fuera de la conciencia a la que enseña? No le es exterior como el contenido pensado es exterior al pensamiento que lo piensa. La exterioridad del contenido pensado, con relación al pensamiento que lo piensa es asumida por el pensamiento y, en este sentido, no *desborda* la conciencia. Nada de lo que toca el pensamiento puede desbordarlo. Todo es asumido libremente. *Nada, salvo el juicio que juzga la libertad misma del pensamiento.* La presencia del Maestro que da con su palabra un sentido a los fenómenos y permite tematizarlos, no se ofrece a un saber objetivo; está, por su presencia, en sociedad conmigo. La presencia del ser en el fenómeno que rompe el encanto del mundo encantado, que profiere el *sí* que el yo es incapaz de proferir, que aporta la positividad por excelencia del Otro, es ipso facto

a-sociación. Pero la referencia al comienzo no es saber del comienzo. Por el contrario, toda objetivación se refiere ya a esta referencia. La a-sociación, como experiencia por excelencia del ser, no devela. Se la puede llamar develamiento de lo que es develado —experiencia de un rostro— pero se pierde así la originalidad de este develamiento. En este develamiento desaparece precisamente la conciencia de la certeza solitaria en la que funciona todo saber, aun aquel que se puede tener de un rostro. La certeza reposa, en efecto, en mi libertad y, en este sentido, es solidaria. Aunque sean conceptos *a priori* los que me permiten asumir el dato, aunque sea la adhesión de la voluntad (como en Descartes), es mi libertad finalmente sola, la que asume la responsabilidad de lo verdadero. La a-sociación, el renacimiento del maestro, es lo contrario: en ella el ejercicio de mi libertad es cuestionado. Si llamamos conciencia moral a una situación en la que mi libertad es cuestionada, la asociación o el recibimiento del Otro, es la conciencia moral. La originalidad de esta situación no está solamente en su antítesis formal frente a la conciencia cognoscitiva. El cuestionamiento de sí, es tanto más severo en tanto el sí ya se controla muy rigurosamente a sí mismo. Este alejamiento de la meta a medida que se aproxima a ella, es la vida de la conciencia moral. El aumentar de las exigencias que me hago a mí mismo, agrava mi juicio, agrava mi responsabilidad. En este sentido muy concreto, el juicio que se me hace nunca es asumido por mí. Esta imposibilidad de asumir es la vida misma —la esencia— de esta conciencia moral. Mi libertad no es la última palabra, no estoy solo. Y diremos por esto que sólo la conciencia moral sale de sí misma. Dicho de otra forma aún, en la conciencia moral hago una experiencia que no es a la medida de ningún cuadro *a priori:* una experiencia sin concepto. Toda otra experiencia es conceptual, es decir, llega a ser mía o resulta de mi libertad. Venimos de describir la insaciabilidad esencial de la conciencia moral, que no resultará del orden del hambre o la saciedad. Así hemos definido antes el deseo. La conciencia moral y el deseo no son modalidades entre otras de la conciencia, sino su condición. Son concretamente el recibimiento del Otro a través de su juicio.

La transitividad de la enseñanza y no la interioridad de la reminiscencia, es la que manifiesta el ser. La sociedad es el lugar de la verdad. La relación *moral* con el Maestro que me juzga, sostiene la libertad de mi adhesión a lo verdadero. Así comienza el lenguaje. El que me habla y que, a través de las palabras, se me propone, conserva el extrañamiento fundamental del otro

que me juzga; nuestras relaciones no son jamás reversibles. Esta supremacía lo sitúa en sí, fuera de mi saber, y, con relación a este absoluto, el *dato* adquiere un sentido.

La «comunicación» de las ideas, la reciprocidad del diálogo, ocultan ya la esencia profunda del lenguaje. Esta reside en la irreversibilidad de la relación entre el Yo y el Otro, en la Maestría del Maestro coincidiendo con su posición de Otro y de exterior. El lenguaje sólo puede hablarse, en efecto, si el interlocutor es el comienzo de su discurso, si permanece en consecuencia, más allá del sistema, si no está *en el mismo plano* que yo. El interlocutor no es un Tú, es un Usted. Se revela en su señorío. La exterioridad coincide pues con un señorío. Mi libertad es así juzgada por un Señor que puede investirla. A partir de aquí, la verdad, ejercicio soberano de la libertad, llega a ser posible.

IV. Separación y absoluto

El Mismo y el Otro, a la vez se mantienen en relación y *se absuelven* de esta relación, al quedar absolutamente separados. La idea de lo Infinito exige esta separación. Fue planteada como la estructura última del ser, como la *producción* de su infinitud misma. La sociedad la lleva a cabo *concretamente*. Pero abordar el ser al nivel de la separación, ¿no es abordarlo en su caída? Las posiciones que acabamos de resumir contradicen el antiguo privilegio de la unidad que se afirma de Parménides a Spinoza y Hegel. La separación y la interioridad serían incomprehensibles e irracionales. El conocimiento metafísico al ligar el Mismo al Otro, reflejaría, en efecto, esta caída. La metafísica se esforzaría en suprimir la separación, en unir. La metafísica como ser debería absorber al metafísico. La separación de hecho en la que comienza la metafísica, resultaría de una ilusión o de una falta. Etapa que recorre el ser separado en el camino de vuelta hacia su fuente metafísica, momento de una historia que terminaría en la unión, la metafísica sería una Odisea y su inquietud, la nostalgia. Pero la filosofía de la unidad jamás ha sabido decir de dónde provendría esta ilusión y esta caída accidentales, inconcebibles, en lo Infinito, lo Absoluto y lo Perfecto.

Concebir la separación como caída o privación o ruptura provisoria de la totalidad es desconocer toda separación que no sea la de la *necesidad*. La necesidad atestigua el vacío y la falta en el necesitado, su dependencia frente al exterior, la insuficiencia del ser necesitado, precisamente porque no posee enteramente

su ser y por lo tanto, no está, propiamente hablando, *separado*. Una de las vías de la metafísica griega consistía en buscar la vuelta a la Unidad, la confusión con ella. Pero la metafísica griega concibió el Bien como separado de la totalidad de la esencia y, por ello, entrevió (sin ninguna aportación de un supuesto pensamiento oriental) una estructura tal que la totalidad pueda admitir un más allá. El Bien es Bien *en sí* y no con respecto a la necesidad a la que falta. Es un lujo con relación a las necesidades. Precisamente por ello está más allá del ser. Cuando antes opusimos un develamiento a la revelación en la que la verdad se expresa y nos ilumina antes que la busquemos, la noción de Bien en sí ya fue recuperada. Plotino vuelve a Parménides, cuando pone en la emanación y en el *descenso* la aparición de la esencia a partir de lo Uno. Platón no deduce de ninguna manera el ser del Bien: plantea la trascendencia como sobrepasando la totalidad. Es Platón quien, junto a las necesidades cuya satisfacción viene a llenar un vacío, entrevé también aspiraciones que no están precedidas de sufrimiento y de falta y en las que reconocemos el esbozo del Deseo, necesidad de aquel a quien no le falta nada, aspiración de aquel que posea enteramente su ser, que va más allá de su plenitud, que tiene la idea de lo Infinito. El Lugar del Bien sobre toda esencia, es la enseñanza más profunda —la enseñanza definitiva— no de la teología, sino de la filosofía. La paradoja de un Infinito que admite un ser fuera de sí al que no engloba —y que cumple gracias a esta vecindad con un ser separado su infinitud misma—, en una palabra, la paradoja de la creación pierde a partir de aquí su audacia.

Pero entonces es necesario renunciar a interpretar la separación como disminución pura y simple de lo Infinito, como una degradación. La separación frente a lo Infinito, compatible con lo Infinito no es una simple caída de lo Infinito. Relaciones *mejores* que las que ligan formalmente, en lo abstracto, lo finito a lo infinito, las relaciones del Bien, se anuncian a través de una aparente disminución. La disminución sólo cuenta si se retiene de la separación (y de la creatura) por un pensamiento abstracto, su finitud, en lugar de situar la finitud en la trascendencia en la que accede al Deseo y a la bondad. La ontología de la existencia humana —la antropología filosófica— no cesa de parafrasear este pensamiento abstracto al insistir, con *pathos*, en la finitud. En realidad, se trata de un orden en el que la noción misma del Bien toma solamente un sentido. Se trata de la sociedad. La relación no reúne términos que se completan y que, en consecuencia, se necesitan recíprocamente, sino términos

suficientes. Esta relación es Deseo, vida de seres que han llegado a la posesión de sí. Lo Infinito pensado concretamente, es decir, a partir del ser separado vuelto hacia sí, se *sobrepasa.* Dicho de otra manera, se abre al orden del Bien. Al decir que lo Infinito es pensado concretamente a partir del ser separado vuelto hacia sí, no se supone de ninguna manera relativo a un pensamiento que parte del ser separado. La separación es la constitución misma del pensamiento y de la interioridad, es decir, de una relación en la independencia.

Lo infinito se produce al renunciar a la invasión de una totalidad en una contracción que deja un lugar al ser separado. Así, se perfilan las relaciones que se abren un camino fuera del ser. Un infinito que no se cierra circularmente en sí mismo, sino que se retira de la extensión ontológica para dejar un lugar a un ser separado, existe divinamente. Inaugura, sobre la totalidad, una sociedad. Las relaciones que se establecen entre el ser separado y lo Infinito rescatan lo que había de disminución en la contracción creadora de lo Infinito. El hombre rescata la creación. La sociedad con Dios no es una adición a Dios, ni un desvanecimiento del intervalo que separa a Dios de la creatura. Por oposición a la totalización, la hemos llamado religión. La limitación del Infinito creador y la multiplicidad son compatibles con la perfección de lo Infinito. Articulan el sentido de esta perfección.

Lo Infinito se abre al orden del Bien. Se trata de un orden que no contradice, sino que deja atrás las reglas de la ontología formal. En la lógica formal, la distinción entre necesidad y Deseo no podría reflejarse; en ella, el deseo siempre deja moldear en las formas la necesidad. De esta necesidad puramente formal proviene la fuerza de la filosofía de Parménides. Pero el orden del Deseo —de la relación entre extranjeros que no se hacen falta mutuamente, del deseo en su positividad— se afirma a través de la idea de la creación *ex nihilo.* Se desvanece pues el plano del ser necesitado, ávido de sus complementos y se inaugura la posibilidad de una existencia sabática en la que la existencia suspende las necesidades de la existencia. En efecto, un ente sólo es ente en la medida en la que es libre, es decir, fuera del sistema que supone dependencia. Toda restricción impuesta a la libertad es una restricción impuesta al ser. Para esta razón, la multiplicidad sería la caída ontológica de los seres que se limitan mutuamente por su vecindad. Desde Parménides, pasando por Plotino, llegamos a pensar de otra manera. Ya que la multiplicidad aparecía unida en una totalidad cuya multiplicidad no podía ser más que apariencia, por otra parte

inexplicable. Pero es una multiplicidad no unida en totalidad la que expresa la idea de creación *ex nihilo*. La creatura es una existencia que, ciertamente depende del Otro, pero no como parte separada de él. La creación *ex nihilo* rompe el sistema, pone un ser fuera de todo sistema, es decir, allí donde es posible la libertad. La creación deja a la creatura un vestigio de dependencia, pero de una dependencia sin paralelo: el ser dependiente saca de esta dependencia excepcional, de esta relación, su independencia misma, su exterioridad al sistema. Lo esencial de la existencia creada no consiste en el carácter limitado de su ser y la estructura concreta de la creatura no se deduce de esta finitud. Lo esencial de la existencia creada consiste en su separación frente a lo infinito. Esta separación no es simplemente negación. Al realizarse como psiquismo, se abre precisamente a la idea de lo Infinito.

El pensamiento y la libertad nos vienen de la separación y de la consideración de Otro: esta tesis está en las antípodas del spinozismo.

2. Interioridad y economía

I. La separación como vida

1. Intencionalidad y relación social

Al describir la relación metafísica como desinteresada, como separada de toda participación, nos equivocaríamos reconociendo allí la intencionalidad, la «conciencia de...» simultáneamente proximidad y distancia. El término husserliano evoca en efecto la relación con el objeto, con lo planteado, con lo *temático,* mientras que la relación metafísica no incorpora un sujeto al objeto. No es que nuestro propósito sea anti-intelectualista. Contrariamente a los filósofos de la existencia, no vamos a fundar la relación con el ente considerado en su ser —y en este sentido absolutamente exterior, es decir, metafísica—, en el ser en el mundo, en la *preocupación* y el *hacer* del *Dasein* heideggeriano. El hacer, es decir, el trabajo, supone ya la relación con lo trascendente. Si el conocimiento, bajo la forma de acto objetivante, no nos parece al nivel de la relación metafísica, no es porque la exterioridad contemplada como objeto —el tema— se aleje del sujeto a la velocidad de las abstracciones, sino al contrario, porque no se aleja de él lo bastante. La contemplación de los objetos sigue estando muy próxima a la acción, dispone de su tema y se desenvuelve, por lo tanto, en un plano en el que un ser limita a otro. La metafísica aborda sin tocar. Su *modalidad* no es acto, sino relación social. Sostenemos que la relación social es la experiencia por excelencia. Se coloca, en efecto, ante el ente que se expresa, es decir, queda en sí. Al distinguir acto objetivante y metafísico, no nos encaminamos hacia la denuncia del intelectualismo, sino hacia su desarrollo más riguroso, si es que es verdad que el intelecto

desea el ser en sí. Será necesario mostrar, pues, la diferencia que separa las relaciones análogas a la trascendencia y aquellas de la trascendencia misma. Estas conducen a lo Otro cuya modalidad hemos captado gracias a la idea de lo Infinito. Aquéllas —y el acto objetivante entre ellas—, aun cuando se apoyan en la trascendencia, siguen estando en el Mismo.

El análisis de las relaciones que se producen en el seno del Mismo —al cual está consagrada la presente sección— describirá en realidad el intervalo de la separación. El esquema formal de la separación, no es el de toda relación, simultaneidad de la distancia entre los términos y de su unión. En la separación, la unión de los términos mantiene la separación en un sentido eminente. El ser, en la relación, se absuelve de la relación, está absuelto en la relación. Su análisis concreto, el que emprende un ser que lo lleva a cabo (y no cesa de llevarlo a cabo, analizándolo) reconocerá la separación como vida interior o psiquismo. Lo hemos indicado. Pero esta interioridad aparecerá, a su vez, como una presencia en lo de sí, lo que quiere decir habitación y economía. El psiquismo, y las perspectivas que abre, mantienen la distancia que separa al metafísico de la metafísica y su resistencia a la totalización.

2. Vivir de... (gozo). La noción de realización

Vivimos de «buena sopa», de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños, etc... No se trata aquí de objetos de representaciones. Vivimos de ellos. Esto de lo que vivimos, no es tampoco «medio de vida», como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas. Son siempre, en cierta medida —y aun los martillos, las agujas y las máquinas lo son— objetos del gozo, que se ofrecen al «gusto», ya adornados, embellecidos. Además, mientras el recurso al instrumento supone la finalidad y marca una dependencia frente al otro, vivir de... señala la independencia misma, la independencia del gozo y de su felicidad que es la señal original de toda independencia.

De modo contrario, la independencia de la felicidad depende siempre de un contenido: es la alegría o la pena de respirar, de mirar, de alimentarse, de trabajar, de manejar el martillo y la

máquina, etc. La dependencia de la felicidad frente al contenido, no es sin embargo, la del efecto con relación a una causa. Los contenidos de los que vive la vida no son siempre indispensables para el mantenimiento de esta vida, como los medios o como el combustible necesario al «funcionamiento» de la existencia. O, al menos, no son vividos como tales. Con ellos morimos y, a veces, preferimos morir a quedarnos sin ellos. Sin embargo, el «momento» de restauración está fenomenológicamente incluido en el hecho de alimentarse, por ejemplo, y le es aún esencial sin que, para caer en la cuenta de ello, se tenga que recurrir a algún conocimiento de fisiólogo o de economista. La alimentación, como medio de revigorización, es la transmutación de lo Otro en Mismo, que está en la esencia del gozo: otra energía, reconocida como otra, reconocida —lo veremos— como lo que sostiene el acto mismo que se dirige hacia ella, llega a ser, en el gozo, mi energía, mi fuerza, yo. Todo gozo, en este sentido, es alimentación. El hambre es la necesidad, la privación por excelencia y, en este sentido precisamente, *vivir de...* no es una simple toma de conciencia de lo que llena la vida. Esos contenidos son vividos: alimentan la vida. Se vive su vida. Vivir es como un verbo transitivo cuyos contenidos de la vida son complementos directos. Y el acto de vivir esos contenidos, es, *ipso facto*, contenido de la vida. La relación con el complemento directo del verbo existir, que ha llegado a ser transitivo (a partir de los filósofos de la existencia), en realidad se parece a la relación con el alimento en la que, a la vez, hay relación con un objeto y relación con esa relación que también alimenta y llena la vida. No se existe sólo su dolor o su alegría, se existe de dolores y de alegrías. Este modo, para el acto de nutrirse de su actividad misma, es precisamente el gozo. Vivir de pan, no es pues ni representarse el pan, ni obrar sobre él, ni obrar por él. Ciertamente, hay que ganarse el pan; de suerte que el pan que como es también por lo que gano mi pan y mi vida. Pero si como mi pan para trabajar y vivir, vivo *de* mi trabajo y *de* mi pan. El pan y el trabajo no me divierten, en el sentido de Pascal, del hecho desnudo de la existencia, ni ocupan el vacío de mi tiempo: el gozo es la conciencia última de todos los contenidos que llenan mi vida, los abarca. La vida que yo gano no es una existencia desnuda; es una vida de trabajo y alimento; hay allí contenidos que no sólo le preocupan, sino que la «ocupan», que la «entretienen», de los que ella es gozo. Aun si el contenido de la vida asegurara mi vida, el medio es en seguida buscado nuevamente como fin y la persecución de este fin llega a ser fin a su vez. Así, las cosas son siempre más que

lo estrictamente necesario, forjan la gracia de la vida. Se vive también del trabajo, porque llena (alegra o entristece) la vida. A este segundo sentido del «vivir de su trabajo» vuelve —si las cosas están en su lugar— el primero. El objeto vivido ocupa la vida en tanto que objeto, pero la visión del objeto forja la «alegría» de la vida.

No es que se trate de la visión de la visión: la relación de la vida con su propia dependencia frente a las cosas, es gozo, el cual, como alegría, es independencia. Los actos de la vida no son rectos y como dirigidos hacia su finalidad. Vivimos en la conciencia de la conciencia, pero esta conciencia de la conciencia no es reflexión. No es saber, sino gozo y, como diremos más adelante, el egoísmo mismo de la vida.

Decir que vivimos de contenidos, no es pues afirmar que recurrimos a ellos como a las condiciones de asegurar nuestra vida, que cuentan como desnudo hecho de existir. El hecho desnudo de la vida no es jamás desnudo. La vida no es una voluntad desnuda de ser, *Sorge* ontológica de esta vida. La relación de la vida con las condiciones mismas de su vida llega a ser alimento y contenido de esta vida. La vida es *amor a la vida*, relación con contenidos que no son mi ser, y sin embargo más queridos que mi ser: pensar, comer, dormir, leer, trabajar, calentarse al sol. Distintos de mi sustancia, pero constituyéndola, estos contenidos conforman el premio de mi vida. Reducida a la pura y desnuda existencia, como la existencia de las sombras que visita Ulises en los infiernos, la vida se disuelve en sombra. La vida es una existencia que no precede a su esencia. Esta es su premio; su valor aquí constituye el ser. La realidad de la vida está ya al nivel de la felicidad y, en este sentido, más allá de la ontología. La felicidad no es un accidente del ser, porque el ser se arriesga por la felicidad.

Si «vivir de..» no es simplemente representación de algo, «vivir de...» no entra en las categorías de actividad y de potencia, determinantes para la ontología aristotélica. El acto aristotélico equivalía al ser. Colocado en un sistema de fines y de medios, el hombre se actualizaba al salir *por el acto* de sus límites aparentes. Con toda otra naturaleza, la naturaleza humana se realizaba, es decir, llegaba a ser enteramente ella misma, al funcionar, al ponerse en relación. Todo es ejercicio de ser, y la identificación del pensamiento con el acto no es, a partir de aquí, metafórica. Si el vivir de..., el gozo, consiste igualmente en ponerse en relación con otra cosa, esta relación no se perfila en el plano del *puro ser*. El acto que se despliega en el plano del ser, entra, también, en nuestra felicidad. Vivimos

de actos —y del acto mismo de ser— exactamente como vivimos de ideas y de sentimientos. Lo que hago y lo que soy, es a la vez, *de lo que* vivo. Nos relacionamos con una relación que no es ni teórica, ni práctica. Detrás de la teoría y la práctica, hay gozo de la teoría y de la práctica: egoísmo de la vida. La relación última es gozo, *felicidad.*

El gozo no es un estado psicológico entre otros, tonalidad afectiva de la psicología empirista, sino el estremecimiento mismo del yo. Allí nos mantenemos siempre en el segundo grado que, sin embargo, no es todavía el de la reflexión. La felicidad en la cual nos movemos ya por el simple hecho de vivir, está, en efecto, siempre, más allá del ser en el que se labran las cosas. Es acabamiento, pero en el que el recuerdo de la aspiración confiere al acabamiento el carácter de realización, que vale *más* que la ataraxia. El existir puro es ataraxia, la felicidad es realización. El gozo está hecho del recuerdo de su sed, es estancamiento. Es acto que se acuerda de su «potencia». No expresa, como querría Heidegger, el modo de mi implantación —mi *disposición*— en el ser, el tono de mi compostura. No es mi compostura en el ser, sino ya la superación del ser; el ser mismo «llega» a aquél que puede buscar la felicidad, como una gloria nueva por sobre la sustancialidad; el ser mismo es un contenido que hace la felicidad o la infelicidad de aquel que no realiza sólo su naturaleza, sino que busca en el ser un triunfo inconcebible en el orden de las sustancias. Estas sólo son lo que son. La independencia de la felicidad se distingue pues de la independencia que, para los filósofos, posee la sustancia. Como si, además de la plenitud del ser, el ente pudiera aspirar a un nuevo triunfo. Y, ciertamente, se nos puede objetar que sólo la imperfección del existir del que dispone un ente, hace ese triunfo posible y preciso y que sólo coincide con la plenitud del existir. Pero diremos entonces que la posibilidad extraña de un ser incompleto es ya la apertura del orden de la felicidad y el precio de esta promesa de independencia, más alta que la sustancialidad.

La felicidad es condición de la actividad, si actividad significa comienzo en la duración, a pesar de ser continua. El acto supone, ciertamente, el ser, pero marca, en un ser anónimo —donde fin y comienzo no tienen sentido— un comienzo y un fin. Ahora bien, el gozo ejecuta la independencia frente a la continuidad, en el seno de esta continuidad: cada felicidad llega por primera vez. La subjetividad se origina en la independencia y en la soberanía del gozo.

Platón habla del alma que se obsequia verdades [1]. Distingue, en el pensar razonable en el que se manifiesta la soberanía del alma, una relación con el objeto que no es solamente contemplativa, sino que confirma el Mismo del pensante, en su soberanía. De la pradera que se encuentra en la llanura de la verdad «proviene precisamente el pasto que, como se sabe, conviene a lo que hay en el alma de más profundo, y es de lo que se nutre la naturaleza de ese plumaje de alas al cual el alma debe su ligereza» [2]. Lo que permite al alma elevarse a la verdad, es nutrido por la verdad. Nos oponemos en todo este libro a la analogía entre verdad y alimento. Precisamente porque el Deseo metafísico está sobre la vida y porque no se puede hablar aquí de saciedad. Pero la imagen platónica describe, para el pensamiento, la relación misma que realizará la vida en la que el apego a los contenidos que la llenan le suministra un supremo contenido. La consumación de los alimentos es el alimento de la vida.

3. Gozo e independencia

Hemos dicho que *vivir de algo*, no equivale a extraer una parte de la energía vital. La vida no consiste en buscar y consumir los combustibles provistos por la respiración y la alimentación, sino, si se puede decir, en consumir alimentos terrestres y celestes. Si depende así de lo que no es ella, esta dependencia no se da sin contrapartida, contrapartida que, a fin de cuentas, anula la dependencia. Esto de lo que vivimos no nos esclaviza, lo gozamos. La necesidad no podría interpretarse como simple falta, a pesar de la psicología que de ella hace Platón, ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano se complace de sus necesidades, es feliz de sus necesidades. La paradoja del «vivir de algo» o, como diría Platón, la locura de esos placeres, está precisamente en una complacencia frente a aquello de lo que depende la vida. No dominio por una parte y dependencia por otra, sino dominio en esta dependencia. Es, tal vez, la definición misma de la complacencia y del placer. Vivir de..., es la dependencia que se convierte en soberanía, en felicidad esencialmente egoísta. La necesidad —Venus vulgar— es también, en cierto sentido, hija de πόρος y de πενία, es la πενία como fuente de πόρος,

1. *Fedro*, 246 e.
2. *Fedro*, 248 b-c.

contrariamente al deseo que es la πενία del πόρος. Lo que le falta, es fuente de plenitud y riqueza. Dependencia feliz, la necesidad es susceptible de satisfacción como un vacío que se llena. Desde fuera, la fisiología nos enseña que la necesidad es una falta. Que el hombre pueda ser feliz de sus necesidades, indica que el plano fisiológico es trascendido en la necesidad humana, que, a partir de la necesidad, estamos fuera de las categorías del ser. Aún si, en la lógica formal, la estructura de la felicidad —independencia para la dependencia— o yo —o creatura humana— no puede reflejarse sin contradicción.

Necesidad y gozo podrían ser cubiertos por las nociones de actividad y pasividad, aún confundidos en la noción de libertad finita. El gozo, en la relación con el alimento que es *lo otro* de la vida, es una independencia *sui generis*, la independencia de la felicidad. La vida que es vida *de* algo, es felicidad. La vida es afectividad y sentimiento. Vivir es gozar de la vida. Desesperar de la vida sólo tiene sentido porque la vida es, originalmente, felicidad. El sufrimiento es una extinción de la felicidad, y no es exacto decir que la felicidad es una ausencia de sufrimiento. La felicidad no está hecha de una ausencia de necesidades cuya tiranía y carácter impuesto se denuncian, sino de la satisfacción de todas las necesidades. La privación de la necesidad no es una privación cualquiera, sino la privación en un ser que conoce la excedencia de la felicidad, la privación en un ser satisfecho. La felicidad es realización: está en un alma satisfecha y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, alma castrada. Y porque la vida es felicidad, es personal. La personalidad de la persona, ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad de la felicidad del gozo. El gozo lleva a cabo la separación atea: desformaliza la noción de separación, que no es un corte en lo abstracto, sino la existencia «en lo de sí» de un yo autóctono. El alma no es, como en Platón, lo que «cuida todo lo que está desprovisto de alma»[3]; habita ciertamente en esto que no es ella, pero es por esta habitación en lo «otro» (y no, lógicamente, por oposición a lo otro) como el alma adquiere su identidad.

3. *Fedro*, 246 b.

4. La necesidad y la corporalidad

Si el gozo es el remolino del Mismo, no es ignorancia del otro, sino su explotación. La alteridad de este otro que es el mundo, es sobrepasada por la necesidad de la que se acuerda y por la cual se aviva el gozo. La necesidad es el primer movimiento del Mismo; ciertamente, la necesidad es también una dependencia frente a lo otro, pero es una dependencia a través del tiempo, dependencia que no es una traición instantánea del Mismo, sino una suspensión, o un aplazamiento de la dependencia y, así, la posibilidad de quebrar, por el trabajo y la economía, la punta misma de la alteridad de la cual depende la necesidad.

Platón, al denunciar como ilusorios los placeres que acompañan a la satisfacción de las necesidades, ha captado la noción negativa de la necesidad; sería un *menos*, una falta que sería llenada por la satisfacción. La esencia de la necesidad sería visible en la necesidad de rascarse en la sarna, en la enfermedad. ¿Hace falta quedarse en una filosofía de la necesidad que la intuye en la pobreza? La pobreza es uno de los peligros que corre la liberación del hombre al romper la condición animal y vegetal. Lo esencial de la necesidad está en esta ruptura, a pesar de este riesgo. Concebir la necesidad como simple privación, es tomarla en el seno de una sociedad desorganizada que no le deja tiempo, ni conciencia. La distancia que se intercala entre el hombre y el mundo del cual depende, constituye la esencia de la necesidad. ¡Un ser está desarraigado del mundo del cual, no obstante, se alimenta! La parte del ser que se ha desarraigado del todo en el que estaban sus raíces, dispone de su ser y, en lo sucesivo, su relación con el mundo, sólo es necesidad. Se libera de todo el peso del mundo, de los contactos inmediatos e incesantes. Es a distancia. Esta distancia puede convertirse en tiempo y subordinar un mundo al ser liberado, pero necesitado. Hay aquí una ambigüedad de la cual el cuerpo es la articulación misma. La necesidad animal está liberada de la dependencia vegetal, pero esta liberación es dependencia e incertidumbre. La necesidad de una fiera es inseparable de la lucha y del miedo. El mundo exterior del que se ha liberado sigue siendo una amenaza. La necesidad es también el tiempo del trabajo: relación con otro que entrega su alteridad. Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo: todas estas dependencias frente al mundo, que han llegado a ser necesidades, arrancan el ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, verda-

dero *sujeto* capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir como suceptibles de satisfacción. Las necesidades están en mi poder, me constituyen en tanto que Mismo y no en tanto que dependiente de lo Otro. Mi cuerpo no es para el sujeto solamente un modo de esclavizarse, de depender de lo que no es él, sino un modo de poseer y de trabajar, de tener tiempo, de remontar la alteridad misma de la que debo vivir. El cuerpo es la posición de sí por la cual el yo, liberado del mundo por la necesidad, llega a remontar la miseria de esta liberación. Volveremos más adelante a este punto.

A partir de aquí, habiendo reconocido sus necesidades como necesidades materiales, es decir como capaz de satisfacerse, el yo puede volverse hacia lo que no le falta. Distingue lo material de lo espiritual, se abre al Deseo. El trabajo requiere ya, sin embargo, el discurso, y en consecuencia, la altura del Otro irreductible al Mismo, la presencia del Otro. No hay religión natural; pero ya el egoísmo humano sale de la pura naturaleza *por el cuerpo humano erguido desde abajo hacia lo alto*, comprometido en el *sentido de la altura. No se trata de la ilusión empírica, sino de la producción ontológica y del testimonio imborrable.* El «yo puedo» procede de esta altura.

Marquemos aún la diferencia entre la necesidad y el Deseo. En la necesidad, puedo morder lo real y satisfacerme, asimilar lo otro. En el Deseo no hay mordedura sobre el ser, ni saciedad, sino porvenir sin jalones ante mí. El Deseo me provee del tiempo que supone la necesidad. La necesidad humana reposa ya sobre el Deseo. La necesidad tiene así tiempo de convertir este *otro* en *mismo*, al trabajar. Existo como cuerpo, es decir, como elevado, órgano que podrá tomar y, en consecuencia, colocarse, en este mundo del cual dependo, ante fines técnicamente realizables. No todo está, pues, cumplido de antemano, de antemano hecho, para un cuerpo que trabaja; y, así, ser cuerpo es tener tiempo en medio de los hechos, ser *yo* viviendo plenamente en *lo otro*.

Revelación de la distancia, revelación ambigua, pues el tiempo a la vez destruye la seguridad de la felicidad instantánea y permite remontar la fragilidad así descubierta. Y la relación con el Otro —que se inscribe en el cuerpo como su elevación— hace posible la transformación del gozo en conciencia y trabajo.

5. Afectividad como ipseidad del Yo

Entrevemos una posibilidad de hacer inteligible la unidad del yo. La unidad del Yo traduce la separación. La separación por excelencia es soledad, y el gozo —felicidad o infelicidad— son el aislamiento mismo.

El Yo no es único como la torre de Eiffel o la Gioconda. La unidad del Yo no consiste sólo en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser individuación de un concepto. La ipseidad del Yo consiste en quedar fuera de la distinción de lo individual y de lo general. La negativa del concepto no es una resistencia que opone a la generalización el τόδε τι, el cual se encuentra en el mismo plano que el concepto, y por el cual el concepto se define, como por un término antitético. La negativa al concepto, aquí, no es solamente uno de los aspectos de su ser, sino todo su contenido; es interioridad. Esta negativa al concepto empuja al ser que lo rechaza a la dimensión de la interioridad. Es «en lo de sí». El yo es así el modo según el cual se lleva a cabo concretamente la ruptura de la totalidad, que determina la presencia de lo absolutamente otro. Es soledad por excelencia. El secreto del yo garantiza la discreción de la totalidad.

Esta estructura, lógicamente absurda, de la unicidad, esta no-participación del género, es el egoísmo mismo de la felicidad. La felicidad, en su relación con lo «otro» de los alimentos, se basta; se basta aún *a causa* de esta relación con lo Otro; consiste en satisfacer sus necesidades y no en suprimirlas. La felicidad se basta por el «no bastarse» de la necesidad. La falta del gozo que denunciaba Platón no compromete al instante de la suficiencia. La oposición de lo efímero y lo eterno no revela el verdadero sentido de la suficiencia. Esta es la contracción misma del ego. Es una existencia *para sí*, pero no, inicialmente, en vista de su existencia, ni como representación de sí por sí mismo. Es para sí, como en la expresión «cada uno para sí», para sí, como es para sí «el vientre hambriento que no tiene orejas», capaz de matar por un bocado de pan; para sí, como el saciado que no comprende al hambriento y que lo aborda filantrópicamente, como pordiosero, especie extraña. La suficiencia del *gozar* acentúa el egoísmo o la ipseidad del Ego y del Mismo. El gozo es una retirada a sí, una involución. Lo que se llama el estado afectivo, no tiene la triste monotonía de un estado, sino que es una exaltación vibrante en la que el sí se eleva. El Yo, en efecto, no es el *soporte* del gozo. La estructura «intencional» es aquí completamente diferente. El Yo es

la contracción misma del sentimiento, el polo de una espiral de la cual el gozo perfila el enroscamiento y la involución: el centro de la curva es parte de la curva. Precisamente en tanto que «enroscamiento», en tanto que movimiento hacia sí, se realiza el gozo. Y ahora se comprende en qué sentido hemos podido decir más arriba que el Yo es una apología: es para la felicidad constitutiva de su egoísmo mismo para lo que el yo que habla alega, cualesquiera que sean las transfiguraciones que este egoísmo reciba de la palabra.

La ruptura de la totalidad que se lleva a cabo por el gozo —o por la soledad del gozo— es radical. Cuando la presencia crítica del Otro cuestione este egoísmo, no destruirá su soledad. La soledad se reconocerá en la preocupación del *saber* que se formula como un problema de origen (inconcebible en una totalidad), al cual la noción de causalidad no puede aportar solución, puesto que se trata precisamente de un *sí*, de un ser absolutamente aislado cuya causalidad comprometería el aislamiento al restituirlo a una serie. La noción de creación única se ajustará a tal cuestión que respeta a la vez la novedad absoluta del yo y su conexión a un principio, su renovado cuestionamiento. La soledad del sujeto se reconocerá también en la bondad en la que concluye la apología.

El surgimiento de sí a partir del gozo, y en el que la sustancialidad del yo es reconocida no como un sujeto del verbo ser, sino como implicada en la felicidad —que no compete a la ontología, sino a la axiología— es la exaltación del *ente* a secas. El ente no estará pues sometido a la «comprehensión del ser» o a la ontología. Se llega a ser sujeto del ser, no al asumir el ser, sino al gozar de la felicidad, por la interiorización del gozo que es también una exaltación, «por encima del ser». El ente es «autónomo» con relación al ser. No indica una participación del ser sino la felicidad. El ente por excelencia es el hombre.

El yo identificado con la razón —como poder de tematización y de objetivación— pierde su ipseidad misma. Representarse, es vaciarse de su sustancia subjetiva e insensibilizar el gozo. Al imaginar esta anestesia sin límites, Spinoza hace desaparecer la separación. Pero el gozo de esta coincidencia intelectual y la libertad de esta obediencia marcan una línea de fisura en la unidad así conquistada. La razón hace posible la sociedad humana, pero una sociedad cuyos miembros no fuesen más que razones se desvanecería como sociedad. ¿De que podría hablar un ser íntegramente razonable a otro ser íntegramente razonable? Razón no tiene plural. ¿Cómo se dis-

tinguirían las numerosas razones? ¿Cómo sería posible el reino de fines kantianos si los seres razonables que lo componen no hubiesen conservado, como principio de individuación, su exigencia de felicidad, milagrosamente rescatada del naufragio de la naturaleza sensible? El yo en Kant se recobra en la necesidad de felicidad.

Ser yo es existir de tal modo que ya se esté más allá del ser en la felicidad. Para el yo, ser no significa ni oponerse, ni representarse algo, ni servirse de algo, ni aspirar a algo, sino gozarlo.

6. El yo del gozo no es ni biológico ni sociológico

La individuación por la felicidad, individualiza un «concepto» cuya comprehensión y extensión coinciden. La individuación del concepto por identificación de sí, constituye el contenido de este concepto. La noción de persona separada que hemos aproximado en la descripción del gozo y que se plantea en la independencia de la felicidad, se distingue de la noción de persona tal como la forja la filosofía de la vida o de la raza. En la exaltación de la vida biológica la persona surge como producto de la especie o de la vida impersonal que recurre al individuo para asegurar su triunfo impersonal[4]. La unicidad del yo, su estatuto de individuo sin concepto, desaparecería por esta *participación* en aquello que lo supera.

Lo patético del liberalismo, al que en cierto modo nos aproximamos, consiste en promover una persona en tanto que no representa otra cosa, es decir, en tanto que precisamente es un sí mismo. En consecuencia, la multiplicidad sólo puede producirse si los individuos conservan su secreto, si la relación que los reúne en multiplicidad no es visible desde fuera, sino que va de uno a otro. Si fuera enteramente visible desde fuera, si el punto de vista exterior se abriera a la realidad última de la

4. Cf., por ejemplo, Kurt Schilling, *Einführung in die Staats und Rechtsphilosophie,* en O. Koellreuter (ed.), *Rechtswissenschaftliche Grundrisse,* Berlin 1939. Individualidad y socialidad serían, según este libro, típico de la filosofía racista, los acontecimientos de la vida que preceden a los individuos y los crean para adaptarse mejor, para poder vivir. El concepto de felicidad, con lo que evoca de individual, falta en esta filosofía. La miseria —*Not*— es lo que amenaza la vida. El Estado sólo es la organización de esta multiplicidad para hacer posible la vida. La persona sigue estando hasta el fin —aun en la persona del jefe— al servicio de la vida y de la creación de la vida. El principio de la personalidad no es jamás fin.

multiplicidad, ésta formaría una totalidad en la que participarían los individuos. El lazo entre personas no habría evitado la multiplicidad de la adición. Para mantener la multiplicidad, es necesario que la relación que va de mí hacia el Otro —actitud de una persona frente a otra— sea más fuerte que la significación formal de la conjunción en la que toda relación corre el riesgo de degradarse. Esta gran fuerza se afirma concretamente en el hecho de que la relación que va de Mí hacia lo Otro no se deja englobar en una red de relaciones visibles a un tercero. Si este vínculo de Mí a lo Otro se dejara aprehender enteramente desde fuera, suprimiría con la mirada abarcante la multiplicidad misma, formada por este vínculo. Los individuos aparecerían como participando de la totalidad: otro se reduciría a un segundo ejemplar del yo, ambos englobados por el mismo concepto. El pluralismo no es una multiplicidad numérica. Para que se realice un pluralismo en sí que la lógica formal no podría reflejar, es necesario que se produzca en profundidad el movimiento de mí al otro, una actitud de un yo frente al Otro (actitud ya *calificada* como amor u odio, como obediencia o mandato, como aprendizaje o enseñanza, etc...), que no sería una especie de relación en general: lo que significa que el movimiento de mí al otro no podría ofrecerse como tema a una mirada objetiva liberada de este enfrentamiento con el Otro, a una reflexión. El pluralismo supone una alteridad radical del otro que yo no *concibo* simplemente en relación a mí, sino que *afronto* a partir de mi egoísmo. La alteridad del otro está en él y no en relación a mí, se *revela*, pero es a partir de mí y no por la comparación del yo con el Otro, como accedo a ella. Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos. La sexualidad provee el ejemplo de esta relación, cumplida antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada por un ser como esencia y no como reverso de su identidad, pero no podría impactar a un yo asexuado. El Otro, como señor, puede servirnos también como ejemplo de una alteridad que no es sólo con *relación* a mí, alteridad que perteneciendo a la esencia de lo Otro, sin embargo, sólo es visible a partir de mí.

II. Gozo y representación

Esto de lo que vivimos y gozamos no se confunde con esta vida misma. Yo como pan, oigo música, sigo el curso de mis ideas. Si yo vivo mi vida, la vida que vivo y el hecho de vivirla permanecen sin embargo distintos, aunque sea verdad que esta vida llega a ser continua y esencialmente su propio contenido.

¿Podemos precisar esta relación? El gozo, como modo por el que la vida se relaciona con sus contenidos, ¿no es una forma de intencionalidad tomada en sentido husserliano de este término, en una acepción muy amplia, como hecho universal de la existencia humana? Todo momento de la vida (consciente y aun inconsciente, tal como la conciencia lo adivina), es en relación con un *otro* distinto de este momento mismo. Se conoce el ritmo según el cual se expone esta tesis: toda percepción es la percepción de lo percibido, toda idea, idea de un *ideatum*, todo deseo, deseo de lo deseado, toda emoción, emoción de lo emocionante; pero todo oscuro pensamiento de nuestro ser, se orienta, también, hacia *algo*. Todo presente, en su desnudez temporal, tiende hacia el porvenir y retorna al pasado o recobra este pasado: es prospección y retrospección. Sin embargo, desde la primera exposición de la intencionlidad, como tesis filosófica, aparecería el privilegio de la representación. La tesis por la que toda intencionalidad es una representación, o está fundada en una representación domina las *Logische Untersuchungen* y vuelve como una obsesión en toda la obra ulterior de Husserl. ¿Cuál es la relación entre la intencionalidad teórica del acto objetivante, como lo llama Husserl, y el gozo?

1. Representación y constitución

Para responder a esto, trataremos de seguir el movimiento propio de la intencionalidad objetivante.

Esta intencionalidad es un momento necesario del acontecimiento de la separación en sí, que describimos en la morada y en la posesión. La posibilidad de representarse y la tentación de idealismo que se deduce de ella, que ya se beneficia, ciertamente, de la relación metafísica y de la relación con lo absolutamente Otro, atestiguan al mismo tiempo la separación en el seno de esta trascendencia misma (sin reducirse por ello a un eco de la trascendencia). Primeramente vamos a describirla

separándola de sus fuentes. Planteada en sí misma, en cierto modo desarraigada, la representación parece orientarse en un sentido opuesto al del gozo y nos permitirá mostrar, por oposición, el perfil «intencional» del gozo y de la sensibilidad (aunque su representación sea en realidad tramada y repita su acontecimiento que es separación).

La tesis husserliana del primado del acto objetivante, en la que se ha visto el apego excesivo de Husserl a la conciencia teórica y que ha servido de pretexto a todos los que acusarían a Husserl de intelectualismo —¡como si eso fuera una acusación!— conduce a la filosofía trascendental a la afirmación —tan sorprendente después de los temas realistas que parecía abordar la idea de intencionalidad— de que el objeto de la conciencia, distinto de la conciencia, es casi un producto de la conciencia como «sentido» dado por ella, como resultado de la *Sinngebung*. El objeto de la representación se distingue del acto de la representación: ésta es la afirmación fundamental y más fecunda de la fenomenología husserliana a la que apresuradamente se le da un aire realista. Pero la teoría de las imágenes mentales, la confusión entre el acto y el objeto de la conciencia que denuncia, ¿reposa únicamente en una falsa descripción de la conciencia, inspirada por los prejuicios de un atomismo psicológico? En cierto sentido, el objeto de la representación es completamente interior al pensamiento: cae, a pesar de su independencia, bajo el poder del pensamiento. No nos referimos a la ambigüedad de Berkeley, del sensible y de lo sentido en el seno de la sensación, y no limitamos nuestra reflexión a los objetos llamados sensibles. Se trata, al contrario, de eso que, según la terminología cartesiana, llega a ser idea clara y distinta. En la claridad, un objeto, en el primer momento exterior, se *da*, es decir, se entrega a aquel que lo encuentra como si hubiese sido enteramente determinado por él. En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe. La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del que piensa a lo pensado, en el sentido muy preciso de un dominio ejercido por el que piensa sobre lo pensado, en el que se desvanace en el objeto su resistencia de ser exterior. Este dominio es total y creador; se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a *noemas*. Lo inteligible es precisamente esto que se reduce enteramente a los *noemas* y sus relaciones con la inteligencia se reducen a aquel que instaura la luz. En la inteligibilidad de la representación se borra la distinción entre yo y el objeto, entre interior y exterior. La idea

clara y distinta de Descartes se manifiesta verdadera y enteramente inmanente al pensamiento: enteramente presente sin nada de clandestino y siendo su novedad misma sin misterio. Inteligibilidad y representación son nociones equivalentes: una exterioridad que entrega al pensamiento en la claridad y sin impudor todo su ser, es decir, totalmente presente sin que, en derecho, nada dificulte el pensamiento, sin que jamás el pensamiento se sienta indiscreto. La claridad es la desaparición de lo que podría generar dificultades. La inteligibilidad, el hecho mismo de la representación, es la posibilidad para el Otro de ser determinado por el Mismo, sin determinar el Mismo, sin introducir alteridad en él, ejercicio libre del Mismo. Desaparición, en el Mismo, del yo opuesto al no-yo.

La representación ocupa así, en la obra de la intencionalidad, el lugar de un acontecimiento privilegiado. La relación intencional de la representación, se distingue de toda relación —causalidad mecánica o relación analítica o sintética del formalismo lógico, de toda otra intencionalidad que no sea representativa— en esto: el Mismo está en ella en relación con el Otro, pero de tal manera, que el Otro no determina en ella al Mismo, sino que es siempre el Mismo el que determina al Otro. Ciertamente, la representación es el sitio de la verdad: el movimiento propio de la verdad consiste en que el objeto que se presenta al que piensa, determina al que piensa. Pero lo determina sin tocarlo, sin pesar sobre él; de tal suerte que el que piensa que cede al pensamiento, cede de «buena gana» como si el objeto, hasta en las sorpresas que reserva al conocimiento, hubiese sido anticipado por el sujeto.

Ya que toda actividad se esclarece de una manera u otra por una representación, se avanza pues así en un terreno ya familiar: la representación es un movimiento que parte del Mismo sin que la preceda algún explorador. «El alma tiene algo de adivina» [5] según la expresión de Platón. Hay una libertad absoluta, creadora, anterior a la tentativa aventurera de la mano que se arriesga hacia el fin que busca, pues para ella, al menos la visión de este fin se ha abierto un paso, ya se ha proyectado. La representación es este proyecto, que inventa el fin que, todavía buscando a tientas, se ofrecerá a los actos como conquista *a priori*. El «acto» de la representación no descubre, propiamente hablando, nada ante él.

La representación es espontaneidad pura, si bien más acá de toda actividad. De suerte que la exterioridad del objeto re-

5. *Fedro*, 242 c.

presentado, aparece ante la reflexión como el sentido que el sujeto que representa otorga a un objeto, reductible a una obra de pensamiento.

Ciertamente, el yo que piensa la suma de los ángulos de un triángulo es también determinado por este objeto. Es precisamente el que piensa esta suma y no el que piensa el peso atómico. Está determinado por el hecho de haber pasado por el pensamiento de la suma de los ángulos, se acuerde de ello o lo haya olvidado. Esto es lo que aparecerá al historiador para quien el yo que se representa, ya es representado. En el momento de la representación, el yo no es *marcado* por el pasado, sino que lo *utiliza* como un elemento representado y objetivo. ¿Ilusión? ¿Ignorancia de sus propias implicaciones? La representación es la fuerza de tal ilusión y de tales olvidos. La representación es puro presente. La posición de un puro presente sin atadura, aun tangencial con el tiempo, es la maravilla de la representación. Vacío de tiempo que se interpreta como eternidad. Y ciertamente el yo que conduce sus pensamientos *llega a ser* (o más exactamente envejece) en el tiempo en el que se distribuyen sus pensamientos sucesivos a través de los que piensa en el presente. Pero este devenir en el tiempo no aparece en el plano de la representación: la representación no incluye pasividad. El Mismo que se relaciona con el Otro, rechaza esto que es exterior a su propio instante, a su propia identidad, para recobrar en este instante que no se debe a nada —pura gratuidad— todo lo que habría sido rechazado, como «sentido prestado», como *noema*. Su primer movimiento es negativo: consiste en recobrar en sí y en agotar el sentido de una exterioridad, precisamente convertible en noemas. Tal es el movimiento de la ἐποχή husserliana, característica, hablando estrictamente, de la representación. Su posibilidad misma define la representación.

El hecho de que, en la representación, el Mismo define al Otro sin ser determinado por él, justifica la concepción kantiana de la unidad de la apercepción trascendental que sigue dando forma vacía en el seno de su obra sintética. ¡Lejos de nosotros la idea de partir de la representación como de una condición no-condicionada! La representación está *ligada* a una «intencionalidad» distinta de aquella a la que intentamos acercarnos en todo este análisis. Y su obra de constitución es sobre todo posible en la reflexión. Hemos analizado la representación «desarraigada». El modo en el que la representación está ligada a una intencionalidad «otra», es diferente de aquél

en el que el objeto está ligado al sujeto o el sujeto a la historia.

La libertad total del Mismo en la representación tiene una condición positiva en lo Otro que no es un representado, sino el Otro. Retenemos, por el momento, que la estructura de la representación como determinación no recíproca del Otro por el Mismo es precisamente el hecho, para el Mismo, de estar presente y, para el Otro, de estar presente al Mismo. Lo llamamos Mismo porque en la representación el yo pierde precisamente su oposición a su objeto; se borra para resaltar la identidad del yo a pesar de la multiplicidad de sus objetos, es decir, resaltar precisamente el carácter inalterable del yo. Seguir siendo el mismo, es representarse. El «yo pienso» es la pulsación del pensamiento razonable. La identidad del Mismo inalterado e inalterable en sus relaciones con el Otro, es muy propio del Yo de la representación. El sujeto que piensa por la representación es un sujeto que escucha su pensamiento: el pensamiento se piensa en un elemento análogo al sonido y no a la luz. Su propia espontaneidad es una sorpresa para el sujeto, como si el yo sorprendiera lo que se hacía a pesar de su pleno dominio de yo. Esta *genialidad* es la estructura misma de la representación; vuelta en el pensamiento presente al pasado del pensamiento, asunción de este pasado en el presente; superación de este pasado y de este presente, como en el acordarse platónico en el que el sujeto se eleva a lo eterno. El yo particular se confunde con el Mismo, coincide con el «demonio» que le habla en el pensamiento y que es el pensamiento universal. El yo de la representación es el paso natural de lo particular a lo universal. El pensamiento universal es un pensamiento en primera persona. Por esto, la constitución que, para el idealismo, vuelve a hacer el universo a partir del sujeto no es la libertad de un yo que sobrevive a esta constitución que queda libre y como por encima de las leyes que habría constituido. El yo que constituye se disuelve en la obra que comprende y entra en lo eterno. La creación idealista es la representación.

Pero ésta sólo es verdadera con respecto al yo de la representación, desligado de las condiciones en las que adquiere su nacimiento latente. Y el gozo, desligado también de las condiciones concretas, presenta una estructura totalmente diferente. Ya lo mostraremos. Señalamos por ahora la correlación esencial entre inteligibilidad y representación. Ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser *a priori*. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo. El

pensamiento que piensa es el lugar en el que llegan a un acuerdo, sin contradicciones, una identidad total y una realidad que debería negarla. La realidad más grave, considerada como objeto de un pensamiento, se engendra en la espontaneidad gratuita de un pensamiento que la piensa. Toda anterioridad del dato se reduce a la instantaneidad del pensamiento y, simultáneamente con ella, surge en el presente. Por esto adquiere un sentido. Representar no es sólo volver «de nuevo» presente, es traer de nuevo al presente una percepción actual que se fuga. Representar, no es traer un hecho pasado a una imagen actual sino volver a la instantaneidad de un pensamiento todo aquello que parece independiente de ella. En esto la representación es constituyente. El valor del método trascendental y su parte de verdad eterna reposan en la posibilidad universal de reducción del representado a su sentido, del ente al *noema*, en la posibilidad más asombrosa de reducir al *noema* el ser mismo del ente.

2. Gozo y alimento

La intencionalidad del gozo puede describirse por oposición a la intencionalidad de la representación. Consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación. Depender de la exterioridad no equivale simplemente a afirmar el mundo, sino a ponerse en él corporalmente. El cuerpo es la elevación, pero también todo el peso de la posición. El cuerpo desnudo e indigente identifica el *centro* del mundo que percibe, pero, *condicionado* por su propia representación del mundo, está por eso como arrancado al centro desde el que partía, como agua que brotando del peñasco se llevase este peñasco. El cuerpo indigente y desnudo no es una cosa entre cosas que yo «constituyo» o que veo como Dios en relación con un pensamiento; ni instrumento de un pensamiento gestual cuyo límite marcaría simplemente la teoría. El cuerpo desnudo e indigente es el retorno mismo, irreductible a un pensamiento, de la representación como vida, de la subjetividad que representa, como vida que es sostenida por estas representaciones y que *vive de ellas*; su indigencia —sus necesidades— afirman «la exterioridad» como no-constituida, antes de toda afirmación. Dudar de que existe la forma que se perfila en el horizonte o en la oscuridad, imponer a un trozo de hierro que se presenta, cierta forma para hacer de él un cuchillo, vencer un obstá-

culo, o hacer desaparecer un enemigo: dudar, trabajar, destruir, matar: estos actos negadores asumen la exterioridad objetiva en lugar de constituirla. Asumir la exterioridad es entrar con ella en una relación en la que el Mismo determina el otro, sin dejar de estar determinado por él. Pero la modalidad por la cual está determinada no nos conduce simplemente a la reciprocidad designada por la tercera categoría kantiana de la relación. La modalidad por la cual el Mismo está determinado por el otro y que esboza el plano en el que se sitúan los actos negadores, es precisamente la *modalidad* designada antes como «vivir de...». Se lleva a cabo por el cuerpo, cuya esencia consiste en realizar mi posición sobre la tierra, es decir, en darme, por decirlo así, una visión sostenida de entrada por la imagen misma que veo. Implantarse corporalmente, es tocar tierra, pero de tal modo que el contacto se encuentra ya condicionado por la posición, que el pie se asienta en una realidad que esta acción perfila o constituye, como si un pintor advirtiera que sale del cuadro que está pintando.

La representación consiste en la posibilidad de dar cuentas del objeto, como si fuera constituido por un pensamiento, como si fuera *noema*. Y esto devuelve el mundo al momento incondicionado del pensamiento. El proceso de constitución que se da siempre que hay representación, se invierte en el «vivir de...». Esto de lo cual vivo, no está en mi vida como lo representado, que es interior a la representación en la eternidad del Mismo o en el presente incondicionado del *cogito*. Si se pudiera hablar todavía de constitución, sería necesario decir que lo constituido, reducido a su sentido, desborda aquí su sentido, llega a ser, en el seno de la constitución, la condición del constituyente o más exactamente el alimento del constituyente. Este desbordamiento de sentido puede ser captado por el término alimento. La excedencia de sentido no es un sentido a su vez simplemente pensado como condición, lo que llevaría al alimento a ser un correlativo representado. El alimento condiciona al pensamiento mismo que lo piensa como condición. Este condicionamiento no se constata sólo con posterioridad: la originalidad de la situación depende de que el condicionamiento se produzca en el seno de la relación de representante a representado, de constituyente a constituido: relación que primeramente, se encuentra en todo hecho de conciencia. Comer, por ejemplo, no se reduce ciertamente a la química de la alimentación. Pero tampoco se reduce al conjunto de sensaciones gustativas, olfativas, kinésicas y otras que constituirían la conciencia del comer. Este morder en las cosas que implica por

excelencia el acto de comer, mide la excedencia de esta realidad del alimento con respecto a toda realidad representada, excedencia que no es cuantitativa, pero que es el modo por el cual el yo, principio absoluto, se encuentra suspendido del no-yo. La corporeidad del ser viviente y su indigencia de cuerpo desnudo y hambriento, es la realización de estas estructuras (descritas en términos abstractos como afirmación de la exterioridad que no es sin embargo una afirmación teórica) y como una posición en tierra que no es la posición de una masa en la otra. Ciertamente, en la satisfacción de la necesidad, el extrañamiento del mundo que me funda pierde su alteridad: en la saciedad, la realidad en la que mordía se asimila, las fuerzas que estaban en el otro llegan a ser *mis* fuerzas, llegan a ser yo (y toda satisfacción de necesidad es en alguna medida alimento). Por el trabajo y la posesión, la alteridad de los alimentos entra en el Mismo. Siempre ocurre que la relación aquí es fundamentalmente distinta de la genialidad de la representación de la cual hemos hablado antes. Aquí, la relación se invierte como si el pensamiento constituyente se apasionara en su juego, en su juego libre, como si la libertad, en tanto que principio presente absoluto, encontrara una condición en su propio producto, como si este producto no recibiera su sentido de una conciencia que da un sentido al ser. El cuerpo es una permanente puesta en duda del privilegio que se atribuye a la conciencia de «dar el sentido» a todo. Vive en tanto que está puesta en duda. El mundo en el que vivo no es simplemente el lado opuesto o el contemporáneo del pensamiento y de su libertad constituyente, sino condicionamiento y anterioridad. El mundo que constituyo me alimenta y me baña. Es alimento y «medio». La intencionalidad que apunta el exterior cambia de sentido en su mismo enfoque al llegar a ser interior la exterioridad que constituye, proviene, de algún modo, del punto al que va, reconociéndose pasado en su futuro, vive de lo que piensa.

Si la intencionalidad del «vivir de...» que es propiamente el gozo, no es constituyente, no se trata entonces de que un contenido insaciable, inconcebible, inconvertible en sentido de pensamiento, irreductible al presente y en consecuencia no representable, comprometería la universalidad de la representación y del método trascendental. El movimiento mismo de la constitución se invierte. El encuentro de lo irracional no detiene la función de la constitución, la función cambia de sentido. El cuerpo indigente y desnudo es este cambio de sentido. Esta es la profunda intuición de Descartes: mientras niega a los datos sensibles el rango de ideas claras y distintas, los relacio-

na con el cuerpo y los ubica en lo útil. Esta es su superioridad sobre la fenomenología husserliana, que no pone ningún límite a la noematización. Un movimiento radicalmente diferente del pensamiento se manifiesta cuando la constitución por el pensamiento encuentra una condición en la que ha recibido o rechazado libremente, cuando lo representado se transforma en pasado que no habría atravesado el *presente* de la representación, un pasado absoluto que no recibe su sentido de la memoria.

El mundo en el que vivo no se constituye simplemente en un segundo grado después de que la representación haya tendido ante nosotros el telón de fondo de una realidad simplemente dada y de que intenciones «axiológicas» hayan dado a este mundo un valor que lo vuelve apto para la habitación. La «transformación» de lo constituido en condición se lleva a cabo desde que abro los ojos: sólo abro los ojos al gozar ya del espectáculo. La objetivación que parte en cierto modo del centro del ser pensante, manifiesta desde su contacto con la tierra una excentricidad. Lo que el sujeto contiene como representado, es también lo que soporta y alimenta su actividad de sujeto. Lo representado, el presente, es *hecho* ya del pasado.

3. El elemento y las cosas; los utensilios

¿Pero por qué se resiste el mundo del gozo a una descripción que llevaría a presentarlo como correlativo de la representación? Esta inversión universalmente posible, y de la cual se alimenta el idealismo filosófico, de lo vivido en conocido, ¿fracasaría para el caso del gozo? ¿En qué la permanencia del hombre en el mundo del que goza permanece irreductible y anterior al conocimiento de este mundo? ¿Por qué enunciar la interioridad del hombre en el mundo que lo condiciona, que lo sostiene y lo contiene? ¿No remite esto a afirmar la exterioridad de las cosas con relación al hombre?

Para responder a ello es necesario analizar desde más cerca de qué modo nos vienen las cosas que gozamos. El gozo no las toca precisamente en tanto que cosas. Las cosas vienen a la representación a partir de un trasfondo del cual emergen y hacia el cual vuelven en el gozo que podemos tener de él.

Las cosas, en el gozo, no se abisman en la finalidad técnica que las organiza en sistema. Se perfilan en un medio del que se las toma. Se encuentran en el espacio, en el aire, en la tierra, en la calle, en el camino. Medio que sigue siendo esen-

cial a las cosas, aun cuando ellas se refieren a la propiedad, cuyo esquema mostraremos más adelante y que constituye las cosas como cosas. Este medio no se reduce a un sistema de referencias operacionales y no equivale a la totalidad de este sistema, ni a una totalidad en la que el rostro o la mano tendrían la posibilidad de escoger, la virtualidad de las cosas que la elección actualizaría cada vez. El medio tiene un espesor propio. Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son *muebles;* el medio a partir del cual me vienen no tiene dueño, fondo o terreno común, que no puede ser poseído, esencialmente, de «nadie»: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo que no se puede poseer, que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo llamamos lo elemental.

El navegante que utiliza el mar y el viento domina estos elementos, pero no los transforma sin embargo en cosas. Conservan la indeterminación de los elementos a pesar de la precisión de las leyes que los rigen, que se pueden conocer y enseñar. El elemento no tiene formas que lo contengan. Contenido sin forma. O mejor dicho, sólo tiene un lado: la superficie del mar y del campo, la punta del viento, el medio sobre el cual se dibuja esta cara no se compone de cosas. Se despliega en su propia dimensión: la profundidad, inconvertible en amplitud y longitud en la que se extiende la faz del elemento. La cosa, ciertamente, tampoco se ofrece sólo por una faz única; pero podemos dar la vuelta, y el revés aquí, vale al derecho. Todos los puntos de vista son equivalentes. La profundidad del elemento la prolonga y lo pierde en la tierra y en el cielo. «Nada termina, nada comienza».

Verdaderamente, el elemento no tiene totalmente cara. No se lo aborda. La relación adecuada a su esencia lo descubre precisamente como un medio: se baña en él. Al elemento le soy siempre interior. El hombre sólo ha vencido los elementos al superar esta interioridad sin salida, por el domicilio que le confiere una extraterritorialidad. Hace pie en lo elemental, en un aspecto del que ya se ha apropiado: un campo cultivado por mí, el mar en el que pesco y amarro mis barcos, el bosque en el que corto madera, y todos estos actos, todo este trabajo, se refieren al domicilio. El hombre se sumerge en lo elemental a partir del domicilio, apropiación primera de la que hablaremos más adelante. Es *interior* a lo que posee, de suerte que podremos decir que el domicilio, condición de toda propiedad, hace posible la vida interior. El yo es así en lo de sí. Por la casa, nuestra relación con el espacio como distancia y como ex-

tensión sustituye al simple «bañarse en el elemento». Pero la relación adecuada con el elemento es precisamente el hecho de bañarse. La interioridad de la inmersión no se convierte en exterioridad. La cualidad pura del elemento no se adhiere a una sustancia que la soportaría. Bañarse en el elemento es estar en un mundo al revés y, aquí, el revés no equivale al derecho. La casa se nos ofrece en su fachada, como una solicitud que viene de su sustancialidad, de una solidez (ya suspendida por la posesión). Ciertamente podremos representarnos lo líquido o lo gaseoso como una multiplicidad de sólidos, pero entonces hacemos abstracción de nuestra presencia en el seno del elemento. El líquido manifiesta su liquidez, sus cualidades sin soporte, sus adjetivos sin sustantivos, en la inmersión del bañista. El elemento nos ofrece el revés de la realidad, sin origen en un ser, aunque ofrezca en la familiaridad —del gozo— como si estuviésemos en las entrañas del ser. También podemos decir que el elemento viene hacia nosotros desde ninguna parte. El aspecto que nos ofrece no determina un objeto, sigue siendo enteramente anónimo. Se trata del viento, de la tierra, del mar, del cielo, del aire. La indeterminación no equivale aquí al infinito que sobrepasa los límites. Precede a la distinción de finito e infinito. No se trata de *algo*, de un ente que se manifiesta como refractario a la determinación cualitativa. La cualidad se manifiesta, en el elemento, como no determinando nada.

Tampoco el pensamiento capta el elemento como un objeto. Se mantiene, pura cualidad, fuera de la distinción de finito e infinito. La cuestión de saber cuál es la «otra cara» de esto que nos ofrece sólo una, no surge en la relación mantenida con el elemento. El cielo, la tierra, el mar, el viento se bastan. El elemento tapa en cierto modo lo infinito en relación al cual habría sido necesario pensarlo y con relación al cual lo sitúa, de hecho, el pensamiento científico que ha recibido en otra parte la idea de lo infinito. El elemento nos separa de lo infinito.

Todo objeto se ofrece al gozo —categoría universal de lo empírico— aun si me proveo de un objeto-utensilio, si lo manipulo como *Zeug*. El manejo y la utilización de útiles, el recurso a todo el aparato instrumental de una vida, sirve ya para fabricar otros útiles o para hacer accesibles las cosas, termina en gozo. En tanto que material o aparato, los objetos de uso se subordinan al gozo: el encendedor al cigarrillo que se fuma, el tenedor al alimento, la copa a los labios. Las cosas se refieren a mi gozo. Se trata de una constatación que, aunque trivial, los análisis de la *Zeughaftigkeit* no llegan a desme-

recer. La posesión y todas las relaciones con las nociones abstractas se mutan en gozo. El caballero avaro de Pushkin goza al poseer la posesión del mundo.

Relación última con la plenitud sustancial del ser, con su materialidad, el gozo abraza todas las relaciones con las cosas. La estructura del *Zeug* en tanto que *Zeug* y el sistema de referencias en el que se instala, se manifiestan irreductibles a la visión en la manipulación preocupada, pero no contiene la sustancialidad de los objetos, que es siempre por añadidura. Por otra parte el mueble, la casa, el alimento, la vestimenta no son *Zeuge* en el sentido propio del término: la vestimenta sirve para proteger el cuerpo o para adornarlo, la casa para abrigarlo, el alimento para restaurarlo. Pero se lo goza o se lo sufre, estos son los fines. Los útiles que son en vista de... llegan a ser objetos de gozo. El gozo de una cosa aunque sea una herramienta, no consiste solamente en relacionar esta cosa con el uso para el cual está fabricada —la pluma con la escritura, el martillo con el clavo para clavar— sino también para afligirse o para gozar de este ejercicio. Las cosas que no son utensilios —el bocado de pan, el fuego de la chimenea, el cigarrillo— se ofrecen al gozo. Pero este gozo acompaña también toda utilización de la cosa, aun cuando se trate de una empresa compleja y aunque sólo el fin de un trabajo absorba la búsqueda. La utilización de una cosa en vista de..., esta referencia al todo, se queda en el nivel de sus atributos. Se puede amar su oficio, gozar en estos gestos materiales y de las cosas que permiten llevarlos a cabo. Se puede transformar en deporte la maldición del trabajo. La actividad no recibe su sentido y su valor de un fin último y único, y como si el mundo formase un sistema de referencias útiles cuyo término implicase nuestra existencia misma. El mundo responde a un conjunto de finalidades autónomas que se ignoran. Gozar sin utilidad, dando pura pérdida, gratuitamente, sin buscar nada más, siendo puro gasto: esto es lo humano. Amontonamiento no sistemático de ocupaciones y de gustos, a igual distancia del sistema de la razón en la que el encuentro del Otro abre lo Infinito y del sistema del instinto, anterior al ser separado, anterior al ser verdaderamente nacido, separado de su causa, naturaleza.

¿Se dirá que este amontonamiento tiene por condición la percepción de la utilidad, reductible a la preocupación por la existencia? Pero la preocupación por los alimentos no se vincula a una preocupación por la existencia. La inversión de los instintos de nutrición que han perdido su finalidad biológica, marca el desinterés mismo del hombre. La suspensión o la

ausencia de la finalidad última tiene una faz positiva, el gozo desinteresado del juego. Vivir, es jugar a pesar de la finalidad y la tensión del instinto, vivir de algo sin que este algo tenga el sentido de una meta o de un medio ontológico, simple juego o gozo de la vida. Despreocupación con respecto a la existencia que tiene un sentido positivo. Consiste en hincar el diente a los alimentos del mundo, en aceptar el mundo como fortuna, en hacer brillar su esencia elemental. En el gozo, las cosas vuelven a sus cualidades elementales. El gozo, la sensibilidad cuya esencia desarrolla, se produce precisamente como una posibilidad de ser, ignorando la repercusión del hambre hasta la preocupación por la conservación. Aquí reside la verdad permanente de las morales hedonistas: no buscar, detrás de la satisfacción de la necesidad, un orden con relación al cual adquiriría valor la satisfacción, tomar por término la satisfacción que es el sentido del placer. La necesidad de alimento no tiene por meta la existencia, sino el alimento. La biología enseña la repercusión del alimento hasta la existencia. La necesidad es ingenua. En el gozo, soy absolutamente para mí. Egoísta sin referencia al otro, estoy solo sin soledad, inocentemente egoísta y solo. No contra los otros, sino en mi «reserva personal» —pero enteramente sordo al otro, fuera de toda comunicación y de todo rechazo de comunicar— sin orejas como vientre con hambre.

El mundo como conjunto de utensilios que hacen un sistema y suspendido de la preocupación de una existencia angustiada por su ser, interpretado como una onto-logía, atestigua el trabajo, la habitación, la casa y la economía; pero además, una organización particular del trabajo, de modo que los «alimentos» toman en él el valor de combustibles en la maquinaria económica. Es curioso constatar que Heidegger no toma en consideración la relación de gozo. El utensilio ha ocultado enteramente el uso y la finalidad: la satisfacción. El *Dasein*, según Heidegger, jamás tiene hambre. El alimento sólo puede interpretarse como utensilio en un mundo de explotación.

4. La sensibilidad

Pero plantear el elemento como una cualidad sin sustancia, no equivale a admitir la existencia de un «pensamiento» mutilado o todavía balbuceante, correlativo de tales fenomenos. Estar-en-el-elemento, separa ciertamente al ser de la participación ciega y sorda en un todo, pero difiere de un pensamiento

que se dirige hacia fuera. Aquí, por el contrario, el movimiento viene incesantemente sobre mí como la ola que englute y traga e inunda. Movimiento incesante de afluir sin tregua, contacto global sin fisura y sin vacío del que podría volver a partir el movimiento reflejo de un pensamiento. Estar adentro, estar en el interior de... La situación no se reduce a una representación ni aún a una representación balbuciente. Se trata de la sensibilidad que es la *modalidad* del gozo. Cuando se interpreta la sensibilidad como representación y pensamiento mutilado, se está obligado a invocar la finitud de nuestro pensamiento para dar cuenta de estos pensamientos «oscuros». La sensibilidad que describimos a partir del gozo del elemento, no pertenece al orden del pensamiento, sino al del sentimiento, es decir, al de la afectividad en la que se agita el egoísmo del yo. No se conocen, se viven las cualidades sensibles: el verde de estas hojas, el rojo de este poniente. Los objetos me *contentan* en su finitud, sin aparecérseme sobre un fondo infinito. Lo finito sin lo infinito sólo es posible como estar-contento. Lo finito como estar-contento es la sensibilidad. La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación, sino que constituye el estar-contento de la existencia, porque su insuficiencia racional no resulta tampoco del gozo que me procura. Sentir es estar dentro, sin que el carácter condicionado —y en consecuencia, inconsistente en sí de este ambiente que inquieta el pensamiento racional— sea de algún modo envuelto en la sensación. La sensibilidad esencialmente ingenua se basta en un mundo insuficiente para el pensamiento. Los objetos del mundo que, para el pensamiento se sostienen en el vacío, se despliegan para la sensibilidad —o para la vida— sobre un horizonte que oculta enteramente este vacío. La sensibilidad toca el revés, sin preguntar por el derecho: lo que se produce precisamente en el estar-contento.

Hemos dicho que la profundidad de la filosofía cartesiana de lo sensible, consiste en afirmar el carácter irracional de la sensación, idea por siempre sin claridad ni distinción, que revela el orden de lo útil y no de lo verdadero. La fuerza de la filosofía kantiana de lo sensible consiste igualmente en separar sensibilidad y entendimiento, en afirmar, aunque negativamente, la independencia de la «materia» del conocimiento con relación a la potencia sintética de la representación. Al postular las cosas en sí para evitar el absurdo de apariciones sin que haya nada que aparezca, Kant, ciertamente, deja atrás de la fenomenología de lo sensible, pero al menos reconoce, por ello, que

lo sensible es, por sí mismo, una aparición sin que haya nada que aparezca.

La sensibilidad pone en relación con una pura cualidad sin soporte, con el elemento. La sensibilidad es gozo. El ser sensible, el cuerpo, concretiza este *modo de ser* que consiste en encontrar una condición en lo que, por otra parte, puede aparecer como objeto de pensamiento, como simplemente constituido.

La sensibilidad se describe pues, no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo. Su intención, si está permitido recurrir a este término, no va en el sentido de la representación. No basta decir que la sensación no tiene claridad y distinción, como si se situara en el plano de la representación. La sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. El «conocimiento» sensible no debe sobrepasar la regresión al infinito, vértigo de la inteligencia; no lo intenta. Se encuentra inmediatamente en término, acaba, termina sin referirse al infinito. La finición sin referencia al infinito, finición sin limitación, es la relación con el fin como meta. El dato sensible del cual se nutre la sensibilidad viene siempre a llenar una necesidad, responde a una tendencia. No es que al comienzo esté el hambre; la simultaneidad del hambre y de la alimentación constituye la condición paradisíaca inicial del gozo, de suerte que la teoría platónica de los placeres negativos sólo se atiene al diseño formal del gozo y desconoce la originalidad de una estructura que no se trasluce en lo formal, pero que trama concretamente el vivir de... Una existencia que posee esta modalidad, es cuerpo —a la vez separado de su fin (es decir necesidad)— pero va ya hacia este fin sin tener que conocer medios necesarios para la obtención de este fin, una acción desencadenada por el fin, llevada a cabo sin conocimiento de medios, es decir, sin instrumentos. La finalidad pura, irreductible a un resultado, sólo se produce por la acción corporal que ignora el mecanismo de su fisiología. Pero el cuerpo no es solamente lo que se baña en el elemento, sino también lo que *permanece*, es decir, que habita y posee. En la sensibilidad misma, e independientemente de todo pensamiento, se anuncia una inseguridad que vuelve a cuestionar esta antigüedad casi eterna del elemento que lo inquietará como lo *otro* y de lo que se apropiará al recogerse en una morada.

El gozo parece tocar a «otro», en la medida en la que se anuncia un porvenir en el elemento y lo amenaza con insegu-

ridad. Más adelante hablaremos de esta inseguridad que es del orden del gozo. Lo que nos importa, por el momento, es demostrar que la sensibilidad es del orden del gozo y no del orden de la experiencia. La sensibilidad, así comprendida, no se confunde con las formas todavía vacilantes de la «conciencia de». No se separa del pensamiento por una simple diferencia de grado. Ni aun por una diferencia referente a la nobleza o el grado de desarrollo de sus objetos. La sensibilidad no apunta a un objeto aún rudimentario. Se refiere a las formas elaboradas de la conciencia, aunque su obra propia consiste en el gozo, por cuya mediación todo objeto se disuelve en el elemento en el que se baña el gozo. Pues en efecto, los objetos sensibles que gozamos han sufrido ya un trabajo. La cualidad sensible se adhiere ya a una sustancia. Más adelante analizaremos la significación del objeto sensible en tanto que cosa. Pero el estar contento, en su ingenuidad, se oculta bajo la relación con las cosas. Esta tierra en la que me encuentro y a partir de la cual tomo los objetos sensibles o me dirijo a ellos, me basta. La tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber que es lo que sostiene a la tierra. Este final del mundo, universo de mi comportamiento cotidiano, esta ciudad o este barrio o esta calle en la que me muevo, este horizonte en el que vivo, me contento con el aspecto que me ofrecen, no los fundo en un sistema más vasto. Son ellos los que me fundan. Los recibo sin pensarlos. Gozo de este mundo de cosas como si fueran elementos puros, cualidades sin soporte, sin sustancia.

Pero este «para mí» ¿no supone una representación de sí en el sentido idealista del término? El mundo es para mí: esto no significa que me represento el mundo como ente para mí y que me represento este yo a su vez. Esta relación de mí conmigo se lleva a cabo cuando *yo me mantengo* en el mundo que me precede como un absoluto de una antigüedad irrepresentable. No puedo ciertamente *pensar* el horizonte en el que me encuentro como un absoluto, pero me *mantengo en él* como un absoluto. Precisamente mantenerse en él difiere de «pensar». El trozo de tierra que me sostiene, no es solamente mi objeto; sostiene mi experiencia del objeto. Los lugares pisados no me resisten, sino que me sostienen. La relación con mi lugar por esta «sustentación» precede al pensamiento y al trabajo. El cuerpo, la posición, el hecho de mantenerse —esbozos de la relación primera conmigo mismo, de mi coincidencia conmigo— no se parecen de ningún modo a la representación idealista. Soy yo mismo, estoy aquí, en mi casa, habitación,

inmanencia al mundo. Mi sensibilidad está aquí. No está en mi posición el sentimiento de la localización, sino la localización de mi sensibilidad. La posición, absolutamente sin trascendencia, no se parece a la comprehensión del mundo por el *Da* heideggeriano. Sin preocupación de ser, ni relación con el ente, ni aun negación del mundo, sino su posibilidad de acceso en el gozo. Sensibilidad, estrechez misma de la vida, ingenuidad del yo irreflexivo, más allá del instinto, más acá de la razón.

Pero la «cara de las cosas» que se ofrecen como elemento ¿no remite implícitamente a la otra cara? Implícitamente, en efecto. Y a los ojos de la razón, el estar contento de la sensibilidad se vuelve ridículo. Pero la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón; lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente. La aptitud para estar en lo inmediato no se reduce a nada, no significa el desfallecimiento del poder que dialécticamente, explicitaría los presupuestos de lo inmediato, los pondría en movimiento y los suprimiría al sublimarlos. La sensibilidad no es un pensamiento que se ignora. Para pasar de lo implícito a lo explícito hace falta un maestro que llame la atención. Llamar la atención no es obra subsidiaria. En la atención, el yo se trasciende, pero era necesaria una relación con la exterioridad del maestro para prestar atención. La explicitación supone esta trascendencia.

La limitación del estar-contento sin referencia a lo ilimitado, precede la distinción de lo finito y lo infinito, tal como se impone al pensamiento. Las descripciones de la psicología contemporánea que hacen de la sensación un islote que emerge de un fondo viscoso y oscuro del inconsciente —con relación al cual el consciente de lo sensible habría ya perdido su sinceridad— desconocen la suficiencia fundamental e irreductible de la sensibilidad, del hecho de estar en el interior de su horizonte. Sentir es precisamente contentarse sinceramente de esto que es sentido, gozar, negarse a las derivaciones inconscientes, estar sin pensamiento, es decir, sin pensamientos interiores, sin equívoco, romper con todas las implicaciones, mantenerse en su casa. Arrancado a todas las implicaciones, a todas las derivaciones que ofrece el pensamiento, la terminación de todos los instantes de nuestra vida es posible precisamente porque la vida se las arregla sin la búsqueda intelectual de lo incondicionado. Reflexionar sobre cada uno de sus actos, es, ciertamente, situarlos con relación a lo infinito, pero la conciencia irreflexiva e ingenua constituye la origina-

lidad del gozo. La ingenuidad de la conciencia se describía como un pensamiento adormecido, aunque de este adormecimiento no se podrá sacar en modo alguno el pensamiento. Es la vida en el sentido en que se habla de gozar de la vida. Gozamos del mundo antes de referirnos a sus derivaciones; respiramos, caminamos, vemos, paseamos, etc.

La descripción del gozo, tal como lo hemos representado hasta aquí, no traduce ciertamente al hombre concreto. En realidad, el hombre tiene ya la idea de lo Infinito, es decir, vive en sociedad y se representa las cosas. La separación que se lleva a cabo como gozo, es decir, como interioridad, llega a ser conciencia de objetos. Las cosas se aquietan gracias al término que las da, que las comunica y las tematiza. Y la nueva estabilidad que adquieren las cosas gracias al lenguaje, supone mucho más que añadir un sonido a una cosa. Sobre el gozo se perfila, con la permanencia, la posesión, la puesta en común: un discurso sobre el mundo. La apropiación y la representación agregan un acontecimiento nuevo al gozo. Se fundan en el lenguaje como relación entre hombres. Las cosas tienen un nombre y una identidad; hay trasformaciones que llegan a las cosas que siguen siendo las mismas: la piedra se desmorona, pero sigue siendo la misma piedra; encuentro la misma columna y el mismo sillón, en el mismo palacio de Luis XIV en que fue firmado el tratado de Versailles; el mismo tren, es el tren que parte a la misma hora. El mundo de la percepción es un mundo en el que las cosas tienen una identidad y es visible que la subsistencia de este mundo sólo es posible por la memoria. La identidad de las personas y la continuidad de sus trabajos proyectan sobre las cosas la rejilla en la que se encuentran las cosas idénticas. Una tierra habitada por los hombres dotados de lenguaje se puebla de cosas estables.

Pero esta identidad de las cosas sigue siendo inestable y no cierra el retorno de las cosas al elemento. La cosa existe en medio de sus deshechos. Cuando la leña llega a ser humo y cenizas, la identidad de mi mesa desaparece. Los desechos llegan a ser indiscernibles, el humo se va no importa dónde. Si mi pensamiento sigue la transformación de las cosas, pierdo muy rápido —al dejar aquellas sus continentes— el rastro de su identidad. El razonamiento que hace Descartes con respecto al pedazo de cera, indica el itinerario en el que toda cosa pierde su identidad. En las cosas, la distinción de la materia y de la forma es esencial, así como la disolución de la forma en la materia. Impone una física cuantitativa en lugar del mundo de la percepción.

La distinción entre forma y materia no caracteriza toda experiencia. El rostro no tiene forma que se añada a él; pero tampoco se ofrece como lo informe, materia a la que le falta la forma y que la espera. Las cosas tienen una forma, se ven *en* la luz: silueta o perfil. El rostro *se* significa. Silueta y perfil, la cosa tiene su naturaleza de una perspectiva, permanece relativa a un punto de vista: la situación de la cosa constituye su ser. No tiene identidad propiamente hablando: convertible en otra, puede llegar a ser dinero. Las cosas no tienen rostro. Convertibles, «realizables», tienen un precio. Representan dinero porque son parte de lo elemental, riquezas. Por ello se confirma su radicación en lo elemental, grado de acceso a la física y su significación de utensilio. La orientación estética que el hombre da al conjunto de su mundo, representa en un plano superior un retorno al gozo y a lo elemental. El mundo de las cosas llama al arte en el que el acceso intelectual al ser se muda en gozo, en el que lo Infinito en la idea es idolatría en la imagen finita, pero suficiente. Todo arte es plástico. Los instrumentos y los utensilios, que suponen el gozo, se ofrecen, a su vez, al gozo. Son juguetes: el bello encendedor, el coche bello. Se engalanan con artes decorativas, se sumergen en lo bello, donde toda superación del gozo retorna al gozo.

5. El formato mítico del elemento

El mundo sensible, que desborda la libertad de la representación, no anuncia el fracaso de la libertad, sino el gozo de un mundo, de un mundo «para mí» y que ya me contenta. Los elementos no reciben al hombre como tierra de exilio, humillando y limitando su libertad. El ser humano no se encuentra en un mundo absurdo en el que estaría *geworfen*. Y esto es absolutamente verdadero. La inquietud que se manifiesta en el gozo del elemento, en el desbordamiento del instante que escapa a la dulce tiranía del gozo, se recupera, como veremos más adelante, por el trabajo. El trabajo recupera el retraso de la sensación con respecto al elemento.

Pero este desbordamiento de la sensación por el elemento y que se muestra en la indeterminación con la que se ofrece a mi gozo, adquiere un sentido temporal. La cualidad, en el gozo, no es cualidad de algo. Lo sólido de la tierra que me sostiene, el azul del cielo sobre mi cabeza, el soplo del viento, la ondulación del mar, el brillo de la luz, no se adhieren a una sustancia. Vienen de ninguna parte. Este hecho de provenir

de ninguna parte, de «algo» que no es, de aparecer sin que haya nada que aparezca —y en consecuencia, de *venir siempre*, sin que yo pueda *poseer* la fuente— esboza el porvenir de la sensibilidad y del gozo. No se trata todavía de una representación del porvenir en la que la amenaza ofrece retardo y liberación. Por la representación, el gozo que recurre al trabajo vuelve a ser absolutamente dueño del mundo al interiorizarlo con relación a su morada. El porvenir, como inseguridad, está ya en esta cualidad pura a la que le falta la categoría de la sustancia, el algo. La fuente no se me escapa *de hecho*: la cualidad en el gozo se pierde en ninguna parte. Es el *apeiron* distinto de lo infinito y que, por oposición a la cosa, se presenta como cualidad refractaria a la identificación. La cualidad no se resiste a la identificación porque representaría una circulación y una duración; su carácter elemental, su venir a partir de nada, constituye, al contrario, su fragilidad, su desmoronamiento de devenir, este tiempo anterior a la representación, que es amenaza y destrucción.

Lo elemental me conviene, yo lo gozo; la necesidad a la que responde es la *modalidad* de esta conveniencia o de esta felicidad. La indeterminación del porvenir sólo trae la inseguridad a la necesidad, la indigencia: lo elemental pérfido se da al escapar. Esto no es pues la relación de la necesidad con una alteridad radical que indicaría la no-libertad de la necesidad. La resistencia de la materia no hace frente como lo absoluto. Resistencia ya vencida que se ofrece al trabajo, abre un abismo en el gozo mismo. El gozo no se refiere a un infinito más allá de aquello que lo nutre, sino al desvanecimiento virtual de lo que se ofrece, a la inestabilidad de la felicidad. La alimentación viene como una casualidad feliz. Esta ambivalencia del alimento que por una parte se ofrece y contenta, pero que ya se aleja, para perderse en el *ninguna parte*, se distingue de la presencia de lo infinito en lo finito y de la estructura de la cosa.

Esta procedencia de ninguna parte opone el elemento a esto que describimos bajo el título de rostro, en el que precisamente un ente se presenta personalmente. Estar afectado por una cara del ser, al tiempo que todo su espesor permanece indeterminado y viene sobre mí de ninguna parte, es abismarse en la inseguridad del mañana. El porvenir del elemento como inseguridad, se *vive* concretamente como divinidad mítica de elemento. Dioses sin rostro, dioses impersonales a los que no se habla, señalan la nada que bordea el egoísmo del gozo, en el seno de su familiaridad con el elemento. Pero es

así como el gozo lleva a cabo la separación. El ser separado debe correr el riesgo del paganismo que atestigua su separación y en el que se cumple esta separación hasta el momento en el que la muerte de estos dioses lo llevará al ateísmo y a la verdadera trascendencia.

La nada del porvenir asegura la separación: el elemento que gozamos acaba en la nada que separa. El elemento donde habito está en la frontera de una noche. Esto que escinde la cara del elemento que está vuelto hacia mí, no es un «algo» suceptible de revelarse, sino una profundidad siempre nueva de la ausencia, existencia sin existente, lo impersonal por excelencia. Esta manera de existir sin revelarse, fuera del ser y del mundo, debe denominarse mítica. La prolongación nocturna del elemento es el reino de los dioses míticos. El gozo es sin seguridad. Pero este porvenir no toma el carácter de una *Geworfenheit*, pues la inseguridad amenaza a un gozo ya dichoso en el elemento, gozo al cual esta felicidad vuelve sensible a la inquietud.

Hemos descrito esta dimensión nocturna del porvenir bajo el título de *hay*. El elemento se prolonga en el *hay*. El gozo, como interiorización, se opone al extrañamiento de la tierra.

Sin embargo, dispone del trabajo y de la posesión.

III. Yo y dependencia

1. La alegría y su mañana

El movimiento hacia sí del gozo y de la felicidad marca la suficiencia del yo, aunque la imagen de la espiral que se envuelve, que hemos usado, no nos permite traducir también el arraigo de esta suficiencia en la insuficiencia del vivir de... El yo es felicidad, presencia en lo de sí, ciertamente. Pero suficiencia en su no-suficiencia, permanece en el no-yo; es gozo de «otra cosa», jamás de sí. Autóctono, es decir, arraigado en lo que no es, y sin embargo, en este arraigo, independiente y separado. La relación del yo con el no-yo se produce como felicidad que conmueve el yo, no consiste ni en asumir, ni en rechazar el no-yo. Entre el yo y *esto de lo que vive*, no se extiende la distancia absoluta que separa al Mismo del Otro. La aceptación o el rechazo de lo que vivimos supone un *acuerdo* previo —a la vez dado y recibido—, el acuerdo de la felicidad. El acuerdo primero —vivir— no aliena el yo, sino que lo mantiene, constituye su *en lo de sí*. La morada, la habitación, perte-

necen a la esencia —al egoísmo— del yo. Contra el *hay* anónimo, horror, temblor y vértigo, estremecimiento del yo que no coincide consigo, la felicidad del gozo afirma el Yo en lo de sí. Pero si, en la relación con el no-yo del mundo habitado por él, el yo se produce como suficiencia y se sostiene en un instante arrancado a la continuidad del tiempo, dispensado de asumir o de rechazar un pasado, no se beneficia de esta dispensa por un privilegio obtenido desde la eternidad. La verdadera posición del yo en el tiempo, consiste en interrumpirlo al escindirlo con inicios. Lo que se produce con la modalidad de acción. El comienzo en el seno de una continuidad sólo es posible como acción. Pero el tiempo en el que el yo puede comenzar su acto anuncia la labilidad de su independencia. Las incertidumbres del porvenir que dañan el gozo, recuerdan al gozo que su independencia implica una dependencia. La felicidad no llega a disimular este fallo de su soberanía, que se denuncia como «subjetiva», como «psíquica» y «solamente interior». El retorno de todos los modos de ser al yo, hacia la inevitable subjetividad que se constituye en la felicidad del gozo, no instaura la subjetividad absoluta, independiente del no-yo. El no-yo alimenta el gozo y el yo tiene necesidad del mundo que lo exalta. La libertad del gozo se muestra así limitada. La limitación no consiste en el hecho de que el yo no ha elegido su nacimiento y, así, está en situación de antemano, sino del hecho de que la plenitud de su instante de gozo no se asegura contra lo desconocido del elemento que goza, que el gozo sigue siendo una suerte y un encuentro feliz. El hecho de que el gozo sólo sería un vacío que se llena, no podría en modo alguno quitar la sospecha sobre la plenitud cualitativa del gozo. El gozo y la felicidad no se calculan por las cantidades de ser y de nada que se compensan o se ponen en déficit. El gozo es una exaltación, una punta que deja atrás el puro ejercicio de ser. Pero la felicidad del gozo, satisfacción de las necesidades, y que este ritmo —necesidad-satisfacción— no compromete, puede empeñarse por la preocupación del mañana, incluso en la insondable profundidad del elemento en el que se baña el gozo. La felicidad del gozo florece en el «mal» de la necesidad y depende así de «otro»: reencuentro dichoso, suerte. Pero esta coyuntura no justifica ni la denuncia del placer como ilusorio, ni la caracterización del hombre en el mundo por el abandono *(déreliction)*. Se podría confundir la indigencia que *amenaza* el vivir como *vivir de...* —porque esto de lo que vivo la vida puede llegar a faltar— y el vacío del apetito, ya instalado en el gozo, que hace posible en la satis-

facción, más allá del simple ser, su «jubilación». El «mal» de la necesidad no atestigua por otra parte de ningún modo una pretendida irracionalidad de lo sensible, como si lo sensible dificultase la autonomía de la persona razonable. En el dolor de las necesidades, la razón no se rebela contra el escándalo de un dato que preexiste a la libertad. Pues no se puede poner un yo en primer lugar para preguntarse enseguida si el gozo y la necesidad lo dificultan, lo limitan, lo dañan o lo niegan. En el gozo, el yo sólo cristaliza.

2. El amor a la vida

En el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso. El «vacío» sentido supone que la necesidad de la que se toma conciencia está ya en el seno de un gozo, aunque sólo sea el de respirar el aire. Anticipa la alegría de la satisfacción que es *mejor* que la ataraxia. El dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. A partir de aquí, la vida es amada. Ciertamente, el yo puede rebelarse contra los datos de su situación, pues no se pierde en su casa al vivir en ella y permanece distinto de aquello de lo que vive. Pero esta diferencia entre el yo y aquello que lo alimenta no autoriza la negación del alimento como tal. Si en esta diferencia puede darse una oposición, esto se mantiene en los límites de la situación misma que rechaza y de la cual se alimenta. Toda oposición a la vida se refugia en la vida y se refiere a sus valores. Este es el *amor a la vida*, armonía preestablecida con esto que solamente va a llegarnos.

El amor a la vida no se parece a la preocupación de ser que se reduciría a la inteligencia del ser o a la ontología. El amor a la vida no ama el ser, sino la felicidad de ser. La vida amada es el gozo mismo de la vida, el estar-contento, ya degustado en el rechazo que le opongo, contentamiento negado en el nombre del estar-contento mismo. Relación de la vida con la vida, el amor a la vida no es ni una representación de la vida, ni una reflexión sobre la vida. La diferencia entre yo y mi gozo no deja lugar a un rechazo total. No hay en la rebelión rechazo radical, como en el acceso gozador de la vida a la vida no hay ninguna asunción. La famosa pasividad del sentir es tal que no deja lugar al movimiento de una libertad que pudiera asumirla. *La gnosis de lo sensible es ya gozo*. Esto, que estaría tentado de presentar como negado o como consumido en el gozo, no se afirma para sí, sino que se da de golpe.

El gozo concierne a un mundo que no tiene ni secreto ni extrañamiento verdadero. La posibilidad original del gozo, perfectamente inocente, no se opone a nada y, en este sentido, se basta de entrada. Instante o detención, éxito del *carpe diem*, soberanía del «después de nosotros, el diluvio». Estas pretensiones serían puro sinsentido en lugar de eternas verdades, si el instante del gozo no pudiese arrancarse absolutamente a la pulverización de la duración.

La necesidad no podría caracterizarse, pues, ni como libertad, puesto que es dependencia, ni como pasividad, puesto que vive de lo que, ya familiar y sin secreto, no la domina sino que la regocija. Los filósofos de la existencia que insisten sobre el abandono, se engañan sobre la oposición que surge entre el Yo y su gozo, ya venga la oposición de la inquietud que se insinúa en el gozo, amenazado por la indeterminación del porvenir, esencial a la sensibilidad, ya venga del sufrimiento inherente al trabajo. De ningún modo el ser es negado aquí en su totalidad. En su oposición al ser, el ser pide refugio al ser mismo. El suicidio es trágico, porque la muerte no soluciona los problemas que el nacimiento ha provocado, impotente para humillar los valores de la tierra. De aquí el grito final de Macbeth que afronta la muerte, vencido porque el universo no se deshace al mismo tiempo que su vida. El sufrimiento, a la vez, desespera por estar anclado al ser, y ama el ser al que está anclado. Imposibilidad de salir de la vida. ¡Qué tragedia! ¡Qué comedia! El *taedium vitae* se baña en el amor a la vida que rechaza. La desesperación no rompe con el ideal de la alegría. En realidad, este pesimismo tiene una infraestructura económica: expresa la angustia del mañana y el sufrimiento del trabajo cuyo papel mostraremos más adelante con respecto al deseo metafísico. La visión marxista mantiene aquí toda su fuerza, aun en una perspectiva diferente. El sufrimiento de la necesidad no se apacigua en la anorexia, sino en la satisfacción. La necesidad es amada, el hombre es feliz de tener necesidades. Un ser sin necesidades no sería más feliz que un ser necesitado, sino que estaría fuera de la felicidad y de la infelicidad. El hecho de que la indigencia pueda acentuar el placer de la satisfacción, de que en lugar de poseer la plenitud pura y simple, lleguemos a la felicidad a través de la necesidad y del trabajo, se debe a la estructura de la separación. La separación que se lleva a cabo por el egoísmo sólo sería una palabra, si el ser separado y suficiente, si el *ego* no escuchase el sordo susurro de la nada en el que confluyen y se pierden los elementos.

El trabajo puede vencer la indigencia que trae al ser, no la necesidad, sino la incertidumbre del porvenir.

La nada del porvenir, como veremos, se transforma en el intervalo de tiempo en el que se insertan la posesión y el trabajo. El tránsito del gozo instantáneo a la fabricación de cosas, se refiere a la habitación, a la economía, la cual supone el recibimiento del otro. El pesimismo del abandono *(dérélictíon)* no es irremediable: el hombre tiene en sus manos el remedio para sus males y los remedios son anteriores a los males.

Pero el trabajo, gracias al cual vivo libremente, que me asegura contra la incertidumbre de la vida, no da a la vida su última significación. Llega a ser también aquello *de lo que* vivo. Vivo de todo contenido de la vida, aún del trabajo que asegura el porvenir. Vivo de mi trabajo como vivo del aire, de luz y de pan. El límite en el que la necesidad se impone al gozo, la condición proletaria que condena al trabajo maldito y en que la indigencia de la existencia corporal no encuentra refugio, ni ocio en su casa, es el mundo absurdo de la *Geworfenheit*.

3. Gozo y separación

En el gozo se estremece el ser egoísta. El gozo separa al comprometer con los contenidos de los que vive. La separación se ejerce como la obra positiva de este compromiso. No resulta de un simple corte como un alejamiento espacial. Ser separado, es estar en lo de sí. Pero estar en lo de sí..., es vivir de..., gozar de lo elemental. El «fracaso» de la constitución de los objetos de los que se vive, no reside en la irracionalidad o la oscuridad de estos objetos, sino en su función de alimentos. El alimento no es irrepresentable; sos-tiene su propia representación, pero, en ella, el yo se recobra. La ambigüedad de una constitución en la que el mundo representado condiciona el acto de representar, es la *modalidad de ser* de aquel que no sólo está puesto, sino que *se* pone. El vacío absoluto, el «ninguna parte» en el que se pierde y en el que surge el elemento, bate desde todas partes el islote del Yo que vive interiormente. La interioridad que abre el gozo no se agrega como un atributo al sujeto «dotado» de vida consciente, como una propiedad psicológica entre otras. La interioridad del gozo es la separación en sí, el modo por el que un acontecimiento como la separación puede producirse en la economía del ser.

La felicidad es un principio de individuación, pero la individuación en sí sólo se concibe desde el interior, por la interioridad. En la felicidad del gozo funciona la individuación, la auto-personificación, la sustancialización y la independencia del sí, olvido de las profundidades infinitas del pasado y del instinto que las resume. El gozo es la producción de un ser que *nace*, que rompe la eternidad tranquila de su existencia seminal o uterina para encerrarse en una persona, la cual, viviendo del mundo, vive en su casa. La transformación incesante, que hemos sacado a luz, de la representación extática en gozo, resuscita a cada momento la anterioridad de lo que constituye su constitución misma. El pasado viviente y vivido, no en el sentido en el que se denomina así a un recuerdo muy vivo o muy próximo, ni aun un pasado que nos marca y nos posee y por eso nos esclaviza, sino un pasado que funda lo que se separa de él y se libera de él. Liberación que destella en la claridad de la felicidad-separación. Su libre vuelo y gracia se sienten —y se producen— como el desahogo de las buenas horas. Libertad que se refiere a la felicidad, hecha de felicidad y que, en consecuencia, es compatible con un ser que no es *causa sui*, que es creado.

Hemos intentado elaborar la noción de gozo en la que se alza y estremece el yo: no hemos determinado el yo por la libertad. La libertad, como posibilidad de comienzo y que se refiere a la felicidad —a la maravilla de la buena hora que corta la continuidad de las horas— es la producción del Yo y no una experiencia entre otras que le «ocurre» al Yo. La separación, el ateísmo, nociones negativas, se producen por acontecimientos positivos. Ser yo, ateo, en lo de sí, separado, feliz, creado: son sinónimos.

Egoísmo, gozo y sensibilidad y toda la dimensión de la interioridad —articulaciones de la separación— son necesarias para la idea de lo Infinito, para la relación con el Otro que se abre paso a partir del ser separado y finito. El Deseo metafísico que sólo puede producirse en un ser separado, es decir, que goza, egoísta y satisfecho, no proviene pues del gozo. Pero si el ser separado —es decir, que siente— es necesario para la producción de lo infinito y de la exterioridad en la metafísica, destruiría esta exterioridad al constituirse como tesis o como antítesis, en un proceso dialéctico. Lo infinito no suscita lo finito por oposición. De igual modo que la interioridad del gozo no se deduce de la relación trascendente, ésta no se deduce, a modo de antítesis dialéctica, del ser separado, para hacer juego con la subjetividad, como la unión hace juego con

la distinción de dos términos en cualquier relación. El movimiento de la separación no se encuentra en el mismo plano que el movimiento de la trascendencia. Estamos fuera de la conciliación dialéctica del yo y del no-yo, en lo eterno de la representación (o la identidad del yo).

Ni el ser separado, ni el ser infinito, se producen como términos antitéticos. Es necesario que la interioridad que asegura la separación (sin que esto sea réplica abstracta de la noción de relación) produzca un ser absolutamente cerrado en él, que no saque dialécticamente su aislamiento de su oposición al Otro. Es necesario que este encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle, revelarse a él, en un movimiento imprevisible que no podría suscitar, por simple contraste, el aislamiento del ser separado. Es necesario, pues, que en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada. Hace falta que el encierro del ser separado sea lo bastante ambiguo para que, por una parte, la interioridad necesaria para la idea de lo Infinito siga siendo *real* y no sólo aparente, que el destino del ser interior prosiga en un ateísmo egoísta sin que lo niegue nada exterior, que prosiga sin que, en todos los movimientos de descenso en la interioridad, el ser que desciende en sí, se relacione en un puro juego de la dialéctica y bajo la forma de correlación abstracta, con la exterioridad. Pero hace falta, por otra parte, que *en la interioridad misma* que profundiza el gozo, se produzca una heteronomía que incite a otro destino distinto del de la complacencia animal en sí. Si la dimensión de la interioridad no puede desmentir su interioridad por la aparición de un elemento heterogéneo en el curso de este descenso en sí por la pendiente del placer (descenso que, en realidad, sólo profundiza esta dimensión), hace falta sin embargo que en este descenso se produzca una dificultad que, sin invertir el movimiento de la interiorización, sin romper la trama de la sustancia interior, provea la *ocasión* para una recuperación de la relación con la exterioridad. La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal.

A esta singular pretensión, el gozo responde con la inseguridad que perturba su seguridad fundamental. Esta inseguridad no se debe a la heterogeneidad del mundo con relación al gozo y que supuestamente haría fracasar la soberanía del yo. La felicidad del gozo es más fuerte que toda inquietud, pero la inquietud puede perturbarla: he aquí la diferencia entre lo animal y lo humano. La felicidad del gozo es más fuerte que

toda inquietud: cualquiera sean las inquietudes del mañana, la alegría de vivir —de respirar, de ver, de sentir (¡Un minuto más, Señor verdugo!»)—, sigue estando en el seno de la inquietud, el término que se propone en toda evasión del mundo, perturbado, hasta lo intolerable, por la inquietud. *Se fuga la vida hacia la vida.* El suicidio aparece como posibilidad, para un ser ya en relación con Otro, ya elevado a la vida *para otro.* Es la posibilidad de una existencia ya metafísica. Sólo un ser capaz de sacrificio es capaz del suicidio. Antes de definir el hombre como animal que se puede suicidar hace falta definirlo como capaz de vivir para otro y de *ser* a partir de otro, exterior a sí. Pero el carácter trágico del suicidio y del sacrificio testimonia el carácter radical del amor a la vida. La relación original del hombre con el mundo material no es la negatividad, sino el gozo y el agrado por la vida. Unicamente frente a este agrado, insuperable en la interioridad, ya que la constituye, el mundo puede aparecer hostil: para ser negado y conquistado. Si la inseguridad del mundo plenamente aceptada en el gozo, turba el gozo, sin embargo, la inseguridad no podría suprimir el agrado Fundamental por la vida. Pero esta inseguridad pone en la interioridad del gozo una frontera que no viene ni de la revelación del Otro, ni de un contenido heterogéneo cualquiera, sino, en cierto modo, de la nada. Depende de cómo venga a este ser el elemento en el que el ser separado se contenta y se basta: en el espesor mitológico que prolonga el elemento y en el que el elemento se pierde. Esta inseguridad —que esboza así un ribete de nada en torno a la vida interior, que confirma su insularidad— es vivida en el instante del gozo como la preocupación del mañana.

Pero así se abre, en la interioridad, una dimensión a través de la cual podrá aguardar y recibir la revelación de la trascendencia. En la preocupación por el mañana brilla el fenómeno original del porvenir esencialmente incierto de la sensibilidad. Para que este porvenir surja en su significación de aplazamiento y de *demora* a través del cual el *trabajo*, al dominar la incertidumbre del porvenir y su inseguridad y al instaurar la *posesión*, esboza la separación en forma de independencia económica, el ser separado debe poder recogerse y tener representaciones. El *recogimiento* y la *representación* se producen concretamente como *habitación en una morada* o en una Casa. Pero la interioridad de la casa está hecha de la extraterritorialidad en el seno de los elementos del gozo del cual se nutre la vida. Extraterritorialidad que tiene un aspecto positivo. Se produ-

ce en la dulzura o el calor de la intimidad. No se trata de un estado de alma subjetivo, sino de un acontecimiento en la ecumenicidad del ser: un delicioso «desfallecimiento» en el orden ontológico. Por su estructura intencional, la dulzura le viene al ser separado a partir del Otro. El Otro que se *revela* precisamente —y por su alteridad— no en un choque negador del yo, sino como el fenómeno original de la dulzura.

El conjunto de este trabajo tiende a mostrar una relación con el Otro que corta no solamente la lógica de la contradicción en la que el otro de A es no-A, negación de A, sino también la lógica dialéctica en la que el Mismo participa dialécticamente del Otro y se concilia con él en la Unidad del sistema. El recibimiento del rostro, de entrada pacífico porque responde al Deseo inextinguible de lo Infinito y del cual la guerra sólo es una posibilidad —y de ninguna manera condición— se produce, de un modo original, en la dulzura del rostro femenino, en el que el ser separado puede recogerse y gracias al cual *habita*, y en su morada lleva a cabo la separación. La habitación y la intimidad de la morada que hace posible la separación del ser humano, supone así una primera revelación del Otro.

De este modo la idea de lo Infinito —que se revela en el rostro— *no exige* sólo un ser separado. La luz del rostro es necesaria a la separación. Pero al fundar la intimidad de la casa, la idea de lo Infinito no provoca la separación por una fuerza cualquiera de oposición y de correspondencia dialéctica, sino por la gracia femenina de su irradiación. La fuerza de oposición y de correspondencia dialéctica destruiría la trascendencia al integrarla en una síntesis.

IV. La morada

1. La habitación

Se puede interpretar la habitación como utilización de un «utensilio» entre «utensilios». La casa serviría para la habitación como el martillo para la introducción de un clavo o la pluma para la escritura. Pertenece, en efecto, al instrumental de cosas necesarias para la vida del hombre. Sirve para abrigar de la intemperie, para ocultar de los enemigos y de los inoportunos. Y sin embargo, en el sistema de finalidades en el que se mantiene la vida humana, la casa ocupa un lugar privilegiado. No el lugar de un fin último. Si se la puede te-

ner como un objetivo, si se puede «gozar» de su casa, la casa no manifiesta, por esta posibilidad de gozo, su originalidad. Porque todos los «utensilios», fuera de su utilidad de medios con respecto a un fin, implican un interés inmediato. Puedo, en efecto, *complacerme* en manejar una herramienta, en trabajar, en realizar al usarla gestos que se insertan, ciertamente, en un sistema de finalidad, pero su fin se sitúa más allá del placer o el sufrimiento que producen estos gestos aislados, en sí mismos, que en todo caso, llenan o *nutren* una vida. El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un «en lo de sí», al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del cual debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje. Pero no se encuentra aquí brutalmente arrojado y desamparado. Simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad. Por otra parte, esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera. La morada, como construcción, pertenece, en efecto, a un mundo de objetos. Pero esta pertenencia, no anula el alcance del hecho de que toda consideración de objetos —aunque se trate de construcciones— se produce a partir de una morada. Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada. El sujeto idealista que constituye *a priori* su objeto y aun en el lugar donde se encuentra, no lo constituye, hablando rigurosamente, como *a priori*, sino precisamente *después*, después de haber morado, como ser concreto, en él, que desborda el saber, el pensamiento y la idea en la que el sujeto querría, *después*, encerrar el acontecimiento de morar que no tiene medida común con el saber.

El análisis del gozo y del *vivir de...*, ha mostrado que el ser no se reduce a acontecimientos empíricos y a pensamientos que reflejan estos acontecimientos o que los señalan «intencionalmente». Presentar la habitación como una toma de conciencia de una cierta conjunción de cuerpos humanos y edificaciones, es dejar de lado, es olvidar el derrame de la conciencia en las cosas, que no consiste, para la conciencia, en una representación de cosas, sino en una intencionalidad específica de concretización. Se puede formular así: la conciencia de un mundo es ya conciencia a *través* de este mundo. Algo de

este mundo visto, es órgano o medio esencial de la visión: la cabeza, el ojo, los lentes, la luz, las lámparas, los libros, la escuela. La civilización del trabajo y de la posesión íntegra, surge como concretización del ser separado que efectúa su separación. Pero esta civilización remite a la encarnación de la conciencia y a la habitación —a la existencia a partir de la intimidad de una casa—, concreción primera. La noción misma de un sujeto idealista ha salido de un desconocimiento de este desbordamiento de la concreción. El *para sí* del sujeto se ponía en una especie de éter y su posición no agregaba nada a esta representación de sí por sí que englobaba esta posición. La contemplación con su pretensión de constituir, después, la morada, testimonia ciertamente la separación, o, mejor aún es un momento indispensable de su producción. Pero no puede dejarse de lado la morada entre las condiciones de la representación, aun si la representación es un condicionado privilegiado, que abarca su condición. Porque sólo la abarca después, *a posteriori*. El sujeto que contempla un mundo, supone pues el acontecimiento de la morada, la retirada a partir de los elementos (es decir, a partir del gozo inmediato, pero ya inquieto por el mañana), el recogimiento en la intimidad de la casa.

El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca «químicamente» el recogimiento, la subjetividad humana. Es necesario invertir los términos: el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada, como existencia económica. Porque el yo existe recogiéndose, se refugia empíricamente en la casa. La edificación sólo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento. Pero la «concreción» no refleja solamente la posibilidad que concretiza para explicitar sus articulaciones implícitas. La interioridad, *lleva a cabo* concretamente por la casa, el pasar al acto —*la energía*— del recogimiento a través de la morada, abre nuevas posibilidades que la posibilidad del recogimiento no contenía analíticamente, pero que, esenciales a su *energía*, sólo se manifiestan cuando se despliega. ¿Cómo la habitación que actualiza este recogimiento, esta intimidad y este valor o esta dulzura de la intimidad, hace posible el trabajo y la representación que acaban la estructura de la separación? Pronto lo veremos. Antes interesa describir las «implicaciones intencionales» del recogimiento y de la dulzura en la que es vivido.

2. La habitación y lo femenino

El recogimiento, en el sentido corriente del término, indica una suspensión de las reacciones inmediatas que solicita el mundo, en vista de una mayor atención a sí mismo, a sus posibilidades y a la situación. Coincide con un movimiento de atención liberado del gozo inmediato, puesto que no extrae ya su libertad del agrado de los elementos. ¿De dónde la casa? ¿Cómo se le permitiría una reflexión total a un ser que no llega a ser jamás el *hecho desnudo* de existir y cuya existencia es vida, es decir, vida de algo? ¿Cómo, en el seno de una vida que es vida de..., que goza de elementos y que se preocupa de superar la inseguridad del gozo, podría producirse una distancia? ¿El recogimiento lleva a mantenerse en una región indiferente, en un vacío, en uno de los intersticios en que se mantienen los dioses epicúreos? El Yo perdería así la confirmación que, en tanto que vida de... y gozo de..., recibe del elemento que lo nutre, sin recibir esta confirmación de otra parte. ¿A menos que la distancia frente al gozo, en lugar de significar el vacío frío de los intersticios del ser, sea vivido positivamente como una dimensión de interioridad a partir de la familiaridad íntima en la que se sumerge la vida?

La familiaridad del mundo no resulta solamente de hábitos formados en este mundo, que le quitan sus rugosidades y que miden la adaptación del viviente a un mundo del cual goza y del cual se nutre. La familiaridad y la intimidad se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas. No es sólo una conveniencia de la naturaleza a las necesidades del ser separado que, de entrada, las goza y se constituye como separado —es decir, como yo— en este gozo; sino también una dulzura proveniente de una amistad con este yo. La intimidad que ya supone la familiaridad es una *intimidad con alguien*. La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento se refiere a un recibimiento.

Pero ¿cómo pueden producirse frente al Otro la separación de la soledad, la intimidad? La presencia del Otro ¿no es ya lenguaje y trascendencia?

Para que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la ecumenicidad del ser es necesario que la presencia del Otro no se revele solamente en el rostro que perfora su propia imagen plástica, sino que se revele, simultáneamente con esta presencia, en su retirada y su ausencia. Esta simultaneidad no es una conciencia abstracta de la dialéctica, sino la esencia misma de la discreción. Y el Otro, cuya presencia es discreta-

mente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la Casa y de la habitación.

El simple vivir de..., el agrado espontáneo de los elementos, no es aún habitación. Pero la habitación no es aún la trascendencia del lenguaje. El Otro que recibe en la intimidad no es el *usted* del rostro que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el *tú* de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto. El Yo-tú en el que Buber percibe la categoría de la relación interhumana no es la relación con el interlocutor, sino con la alteridad femenina. Esta alteridad se sitúa en un plano distinto al lenguaje y no representa de ningún modo un lenguaje truncado, balbuceante, aún elemental. Todo lo contrario, la discreción de esta presencia, incluye todas las posibilidades de la relación trascendente con el otro. Sólo se comprende y ejerce su función de interiorización sobre el fondo de la plena personalidad humana pero, que, en la mujer, puede reservarse precisamente para abrir la dimensión de la interioridad. Y aquí hay una posibilidad nueva e irreductible, un desfallecimiento delicioso en el ser y una fuente de la dulzura en sí.

La familiaridad es una realización, una *en-ergía* de la separación. A partir de ella, la separación se constituye como morada y habitación. Existir significa, a partir de aquí, morar. Morar, no es precisamente el simple hecho de la realidad anónima de un ser arrojado a la existencia como una piedra que se lanza hacia atrás. Es un recogimiento, una ida hacia sí, una retirada hacia su casa como a una tierra de asilo, que corresponde a una hospitalidad, a una espera, a un recibimiento humano. Recibimiento humano en el que el lenguaje que se calla sigue siendo una posibilidad esencial. Estas idas y venidas silenciosas del ser femenino que hace resonar con sus pasos los espesores secretos del ser, no es el turbador misterio de la presencia animal y felina cuya extraña ambigüedad se complace en evocar Baudelaire.

La separación que se concretiza por medio de la intimidad de la morada esboza nuevas relaciones con los elementos.

3. La casa y la posesión

La casa no arraiga el ser separado a su terruño para dejarlo en comunicación vegetal con los elementos. Retrocede con relación al anonimato de la tierra, del aire, de la luz, del bosque, de la ruta, del mar, del río. Tiene casa propia, pero también su secreto. A partir de la morada, el ser separado rompe con la existencia natural, que se baña en un medio en el que su gozo, sin seguridad, crispado, se invierte en preocupación. Al circular entre la visibilidad y la invisibilidad, está siempre a punto de partir para lo interior, de lo cual su casa, o su rincón, o su tienda, o su caverna, es el vestíbulo. La función original de la casa no consiste en orientar el ser por la arquitectura de la edificación en descubrir un lugar, sino en romper lo pleno del elemento, en abrir en él la utopía en la que el «yo» se recoge al habitar en lo de sí. Pero la separación no me aisla, como si fuese simplemente arrancado a estos elementos. Hace posible el trabajo y la propiedad.

El gozo extático e inmediato al cual —aspirado de algún modo por el abismo incierto del elemento— ha podido entregarse el yo, se aplaza y se demora en la casa. Pero esta suspensión no aniquila la relación del yo con los elementos. La morada sigue estando, a su modo, abierta al elemento del cual separa. A la distancia, de por sí ambigua, que a la vez aleja y aproxima, la ventana le quita esta ambigüedad para hacer posible una mirada que domina, una mirada de aquel que escapa a las miradas, la mirada que contempla. Los elementos siguen estando a disposición del yo, para tomar o dejar. El trabajo, a partir de aquí, arrancará las cosas a los elementos y así *descubrirá* el mundo. Esta aprehensión original, este dominio del trabajo, que *suscita* las cosas y transforma la naturaleza en mundo, supone, como la contemplación de la mirada, el recogimiento del yo en su morada. El movimiento por el cual un ser edifica su casa, abre y asegura la interioridad, se constituye en un movimiento por el cual el ser separado se recoge. El nacimiento latente del mundo se produce a partir de la morada.

El aplazamiento del gozo hace accesible un mundo; es decir, que el ser está sin propiedad, pero a la disposición de aquel que tomará posesión de él. No hay aquí causalidad alguna: el mundo no *resulta* de este aplazamiento *decidido* en un pensar abstracto. El aplazamiento del gozo no tiene otra significación concreta que esta puesta a disposición que la realiza, que es su en-ergía. Hace falta una nueva coyuntura en el ser —llevada

a cabo por la estancia en una morada y no por un pensamiento abstracto— para el despliegue de esta *en-ergía*. Esta estancia en una casa, la habitación, antes de imponerse como hecho empírico, condiciona todo empirismo y la estructura misma del hecho que se impone a la contemplación. E, inversamente, la presencia «en casa», desborda la aparente simplicidad que le atribuye el análisis abstracto del «para sí».

En las páginas que siguen vamos a describir la relación que instaura la casa con un mundo para poseer, para adquirir, para *interiorizar*. El primer movimiento de la economía es, en efecto, egoísta: no es trascendencia, no es expresión. El trabajo que arranca las cosas a los elementos en los que me baño, descubre sustancias durables, pero suspende pronto la independencia de su ser durable, al adquirirlas como bienes muebles, transportables, puestos en reserva, depositados en casa.

La casa que funda la posesión no es posesión en el mismo sentido que las cosas muebles que puedo recoger y guardar. Es poseída, porque es, desde un comienzo, hospitalaria para su propietario. Lo cual nos remite a su interioridad esencial y al habitante que la habita antes que todo habitante, al que recibe por excelencia, al recibir en sí: al ser femenino. ¿Es necesario agregar que de ningún modo se trata aquí de sostener, afrontando el ridículo, la verdad o la contra-verdad empírica que toda casa supone *de hecho* una mujer? Lo femenino ha sido recobrado en este análisis como uno de los puntos cardinales del horizonte en el que se coloca la vida interior, y la ausencia empírica del ser humano de «sexo femenino» en una morada no cambia en nada la dimensión de feminidad que permanece abierta aquí, con el recibimiento mismo de la morada.

4. Posesión y trabajo

El acceso al mundo se produce en el movimiento que, a partir de la utopía de la morada, recorre un espacio para efectuar en él una aprehensión original, con el objeto de tomar y llevar. El porvenir incierto del elemento se suspende. El elemento queda fijo en las cuatro paredes de la casa, se calma en la posesión. Allí aparece como cosa, la que tal vez se pueda definir por la tranquilidad. Como en el caso de una «naturaleza muerta». Esta aprehensión operada sobre lo elemental, es el trabajo.

La posesión de las cosas que se produce gracias al trabajo desde la casa, se distingue de la relación inmediata con el no-

yo del gozo y de la posesión sin adquisición de la que goza la sensibilidad que se baña en el elemento, que «posee» sin tomar. En el gozo, el yo no asume. De entrada vive... La posesión del gozo se confunde con el gozo. Ninguna actividad precede a la sensibilidad. Pero, como contrapartida, poseer al gozar es también ser poseído y entregado al abismo insondable, es decir, al inquietante porvenir del elemento.

La posesión a partir de la morada, se distingue del contenido poseído y del gozo de este contenido. Al tomar para poseer, el trabajo suspende en el elemento que exalta, al mismo tiempo que arrastra al yo que goza, la independencia del elemento: su ser. La cosa testimonia esta aprehensión o esta comprehensión: esta ontología. La posesión neutraliza este ser: la cosa en tanto que tener es un ente que ha perdido su ser. De esta manera, la posesión, por esta suspensión, com-prehende el ser del ente y sólo por ello hace surgir la cosa. La ontología que aprehende el ser del ente —la ontología, relación con las cosas que manifiesta las cosas— es una obra espontánea y pre-teórica de todo habitante de la tierra. Al porvenir imprevisible del elemento —su independencia, su ser—, la posesión lo domina, lo suspende, lo aplaza. «Porvenir imprevisible», no porque sobrepase el alcance de la visión, sino porque, sin rostro y perdiéndose en la nada, se inscribe en la insondable profundidad del elemento, que viene de una espesura opaca y sin origen, del infinito malo o indefinido, del *apeiron*. No tiene origen porque no tiene sustancia, no se aferra a «algo», cualidad que nada cualifica, sin punto cero por el que pasaría algún eje de coordenadas, materia primera absolutamente indeterminada. Suspender esta independencia del ser, esta materialidad del no-yo elemental, por la posesión, no remite, ni a *pensar* esta suspensión, ni a obtenerla por el efecto de una fórmula. El modo de acceso a la oscuridad insondable de la materia no es una idea de lo Infinito, sino trabajo. La posesión se realiza por la toma de posesión o el trabajo que es el destino propio de la mano. La mano es el órgano de aprehensión y toma, aprehensión primera y a tientas en la incertidumbre: relaciona conmigo, mis fines egoístas, las cosas arrancadas al elemento que, sin comienzo ni fin, baña y nutre al ser separado. Pero la mano *que relaciona* lo elemental con la finalidad de las necesidades, sólo constituye las cosas al separar la aprehensión del gozo inmediato, al depositarlas en la morada, al conferirles la categoría del tener. El trabajo es la *en-ergía* misma de la adquisición. No sería posible en un ser sin morada.

La mano lleva a cabo su función propia con anterioridad a toda planificación, a toda proyección de proyecto, a toda finalidad que la conduciría fuera de su casa. El movimiento de la mano, rigurosamente económico, de toma y de adquisición, es disimulado por las huellas y los «deshechos» y las «obras» que esta adquisición deja en su movimiento de retorno hacia la interioridad de la casa. Estas obras, como la ciudad, el campo, el jardín, el paisaje, vuelven a iniciar su existencia elemental. El trabajo, en su intención primera, es esta adquisición, este movimiento hacia sí. No es una trascendencia.

El trabajo se adecua a los elementos a los que arranca las cosas. Toma la materia en tanto que materia prima. En esta aprehensión original, la materia, a la vez, anuncia su anonimato y renuncia a él. Lo anuncia, porque el trabajo, la aprehensión de la materia, no es una visión ni un pensamiento en el que la materia ya determinada se definiría en relación con lo infinito; precisamente en la aprehensión sigue siendo fundamentalmente indefinida y, en el sentido intelectual de este término, incomprehensible. Pero renuncia a su anonimato, porque la aprehensión original del trabajo la introduce en el mundo de lo identificable, la domina y la pone a disposición de un ser que se recoge y se identifica, con anterioridad a todo estado civil, a toda cualidad, que sólo procede de sí mismo.

La aprehensión de lo indefinido por el trabajo no se parece a la idea de lo Infinito. El trabajo «define» la materia sin recurrir a la idea de lo Infinito. La técnica originaria no aplica un «conocimiento» previo, sino que aprehende inmediatamente la materia. El poder de la mano que toma, o que arranca, o que tritura, o que amasa, relaciona el elemento con un fin, es decir, con un objetivo, objetivo de la necesidad y no con un infinito con respecto al cual se definiría la cosa. Una insondable profundidad que el gozo sospechaba en el elemento, se somete al trabajo que domina el porvenir y apacigua el susurro anónimo del *hay*, el barullo incontrolable de lo elemental, que inquieta aun el seno mismo del gozo. Esta oscuridad insondable de la materia se hace presente al trabajo como resistencia, no como cara-a-cara. No como idea de la resistencia, como una resistencia que se anuncia en una idea o que se anuncia absoluta como un rostro, sino como ya en contacto con la mano que la doblega y como virtualmente vencida. El trabajador lo llevará a cabo y ella no se opone frontalmente, sino como abdicando ya ante la mano que busca el punto vulnerable, que, astuta y con malas artes, la alcanza lateralmente. El trabajo enfrenta la resistencia falaz de la materia sin nombre: lo infi-

nito de su nada. El trabajo, al fin de cuentas, tampoco puede ser considerado violencia. Se aplica a lo que no tiene rostro, a la resistencia de la nada. Actúa en el fenómeno. Sólo acomete los inexpresivos rostros de los dioses paganos cuya nada denuncia. Prometeo, al robar el fuego del cielo, simboliza el trabajo industrioso en su impiedad.

El trabajo domina o suspende *sine die* el porvenir indeterminado del elemento. Al tomar las cosas, al tratar el ser como mueble, como transportable a una casa, dispone del imprevisible porvenir en el que se anunciaba el dominio del ser sobre nosotros. Se reserva este porvenir. La posesión sustrae el ser al cambio. Durable por esencia, no dura sólo como un estado de ánimo. Afirma su poder sobre el tiempo, sobre lo que no tiene dueño, sobre el porvenir. La posesión pone el producto del trabajo como lo que permanece en el tiempo, como sustancia.

Las cosas se presentan sólidas, con contornos delimitados claramente. Junto a las mesas, las sillas, los sobres, los cuadernos, los lápices, objetos fabricados, son cosas las piedras, los granos de sal, los terrones de tierra, los témpanos, las manzanas. Esta forma que separa al objeto, que le delinea bordes, parece constituirlo. Una cosa se distingue de otra porque un intervalo la separa de ella. Pero la parte de una cosa es a su vez cosa: el respaldo, el pie de la silla por ejemplo. Pero también cualquier fragmento del pie, aunque no constituya una articulación; todo lo que se puede separar y llevar. El contorno de la cosa marca la posibilidad de separarla, de moverla sin las otras, de llevarla. La cosa es *mueble*. Conserva cierta proporción con el cuerpo humano. Una proporción que la somete a la mano; no sólo a su gozo. La mano, por su parte, lleva las cualidades elementales al gozo, las toma y las guarda con vistas al gozo futuro. La mano esboza un mundo al arrancar lo aprehendido al elemento, al perfilar seres definidos con formas, es decir, sólidos; la información de lo informe, es la solidificación, que surge de lo apresable, del *ente*, *soporte* de cualidades. La sustancialidad no reside pues en la naturaleza sensible de la cosa, porque la sensibilidad coincide con el gozo que goza un «adjetivo» sin sustantivo, una cualidad pura, una cualidad sin soporte. La abstracción que elevaría lo sensible al concepto no podría conferirle la sustancialidad que le falta al contenido sensible. Salvo si se insiste, no sobre el contenido del concepto, sino sobre el nacimiento latente del concepto a través de la aprehensión original operada por el trabajo. La inteligibilidad del concepto designaría entonces su referencia al tomar del

trabajo por el que se produce la posesión. La sustancialidad de la cosa está en su solidez, que se ofrece a la mano que toma y lleva.

La mano no es sólo el extremo por el que comunicamos una cierta cantidad de fuerzas a la materia. Atraviesa la indeterminación del elemento, suspende sus inevitables sorpresas, aplaza el gozo en el que éstas amenazan. La mano aprehende y comprende, reconoce el ser del ente, porque es la presa y no la sombra lo que toma y, al mismo tiempo, lo suspende porque el ser es su haber. Y sin embargo, este ser suspendido se mantiene domesticado, no se usa en el gozo que consume y usa. Por un tiempo, se erige como durable, como *sustancia*. En cierto sentido, la cosa es lo no-comestible, la herramienta, objeto de uso, instrumento de trabajo, un bien. La mano *comprende* la cosa, no porque toque todos sus costados a la vez (no la toca toda entera), sino porque no es un órgano de sentido, de puro gozo, de pura sensibilidad, sino de señorío, de dominación, de disposición: que no se deduce del orden de la sensibilidad. Organo de aprehensión, de adquisición, recoge el fruto pero lo mantiene lejos de los labios, lo guarda, lo conserva, lo posee en una casa. La morada condiciona el trabajo. La mano que adquiere se turba de su aprehensión. No funda, de por sí, la posesión. Por otra parte, el proyecto mismo de la adquisición supone el recogimiento de la morada. Boutroux dice en alguna parte que la posesión prolonga nuestro cuerpo. Pero el cuerpo desnudo no es la primera posesión, aún está fuera del tener y no-tener. Disponemos de nuestro cuerpo en la medida en que hemos suspendido el ser del elemento que nos baña, al *habitar*. El cuerpo es mi posesión, siempre y cuando mi ser esté en una casa en el límite de la interioridad y la exterioridad. La extraterritorialidad de una casa condiciona la posesión misma de mi cuerpo.

La sustancia remite a la morada, es decir, en el sentido etimológico del término, a la economía. La posesión toma el ser en el objeto, lo toma, es decir, lo cuestiona en seguida. Al situarlo en mi casa como tener, le confiere un ser de pura apariencia, un ser fenomenal. La cosa para mí o para otro no es en sí. Sólo la posesión toca la sustancia, las otras relaciones con las cosas sólo afectan a los atributos. La función de utensilio, así como el valor que tienen las cosas, no se imponen a la conciencia espontánea como sustancia, sino como atributos de estos seres. La ascensión a los valores, y el uso y la manipulación y la manufactura reposan en la posesión, en la mano que toma, que adquiere, que lleva a su casa. La sustancialidad

de la cosa, correlativa de la posesión, no consiste, para la cosa, en presentarse absolutamente. En su presentación, las cosas se adquieren, se dan.

Porque no es en sí, la cosa puede cambiarse y en consecuencia compararse, cuantificarse, y en consecuencia, perder su propia identidad y reflejarse en el dinero. Tampoco la identidad de la cosa es su estructura original. Desaparece cuando se accede a la cosa como materia.

Sólo la propiedad instaura la permanencia en la cualidad pura del gozo, pero esta permanencia desaparece pronto en la fenomenalidad reflejada en el dinero. Tener, mercancía, que se compra y vende, la cosa se revela al mercado como susceptible de pertenecer, de intercambiarse y, por ello, como convertible en dinero, susceptible de dispersarse en el anonimato del dinero.

Pero la misma posesión remite a las relaciones metafísicas más profundas. La cosa no se resiste a la adquisición; los otros poseedores —es decir, aquellos a los que no se puede poseer— critican y por eso pueden consagrar la posesión misma. De esta manera la posesión de la cosa termina en el discurso. Y la acción, más allá del trabajo porque supone la resistencia absoluta del rostro de otro ser, es mandato y palabra; o violencia de asesinato.

5. El trabajo y el cuerpo, la conciencia

La doctrina que interpreta el *mundo* como horizonte a partir del cual se presentan las cosas, como utensilios, como pertrechos de una existencia preocupada por su ser, desconoce esta instalación en la frontera de una interioridad que la morada hace posible. Toda manipulación de un sistema de herramientas y de utensilios, todo trabajo supone una *aprehensión* original de las cosas, la posesión, cuyo nacimiento latente marca la casa en el límite de la interioridad. El mundo es posesión posible, y toda transformación del mundo por la industria es una variación del régimen de la propiedad. A partir de la morada, la posesión, realizada por la casi milagrosa toma de una cosa en la noche, en el *apeiron* de la materia primera, descubre un mundo. La toma de una cosa aclara la noche misma del *apeiron*; no es el mundo el que hace posibles las cosas. Por otra parte, la concepción intelectualista de un mundo a modo de espectáculo ofrecido a la impasible contemplación, desconoce igualmente el recogimiento de la morada, sin el cual el

zumbido incesante del elemento no puede ofrecerse a la mano que toma, porque la mano, como mano, no puede surgir en el cuerpo sumergido en el elemento, sin el recogimiento de la morada. La contemplación no es la suspensión de la actividad del hombre, viene después de la suspensión del ser caótico —y, por ello, independiente— del elemento y después del encuentro con el Otro que cuestiona la misma posesión. La contemplación supone, en todo caso, la movilización misma de la cosa, aprehendida por la mano.

El cuerpo apareció en las consideraciones precedentes, no como un objeto entre otros objetos, sino como el régimen mismo bajo el cual se ejerce la separación, como el «cómo» de esta separación y, si se puede decir, como un adverbio, más que como un sustantivo. Como si en la vibración del existir separado, esencialmente se produjera un nudo en el que encontrasen un movimiento de interiorización y un movimiento de trabajo y de adquisición dirigido hacia el abismo insondable de los elementos, lo que coloca al ser separado entre dos vacíos en el «alguna parte» en el que se asienta precisamente como separado. Es necesario deducir y describir esta situación en forma más precisa.

En el gozo paradisíaco, sin tiempo ni preocupación, la distinción entre pasividad y actividad se confunde en el agrado. El gozo se nutre íntegramente del exterior en el que habita, pero su agrado manifiesta su soberanía, soberanía tan extranjera a la libertad de una *causa sui*, a la que nada exterior podría afectar, como a la *Geworfenheit* heideggeriana, la cual, tomada en lo *otro* que la limita y la que niega, *sufre* esta alteridad del mismo modo que lo haría una libertad idealista. El ser separado está separado o contento en su gozo de respirar, de ver y de sentir. Lo *otro* en lo que se regocija —los elementos— no está inicialmente ni en su favor ni en su contra. Ninguna asunción divide la relación primera del gozo, ni la supresión de lo «otro» ni la reconciliación con él. Pero soberanía del yo que vibra en el gozo, tiene como particularidad que se baña en un medio y, por esto, sufre *influencias*. La originalidad de la influencia reside en esto: el ser autónomo del gozo puede descubrirse en este gozo al que se adhiere como determinado por aquello que él no es, sin que el gozo sea fracturado, sin que se produzca la violencia. Aparece como el producto de un medio, en el que a pesar de su suficiencia, se baña. Autónomo, es a la vez un atributo de soberanía y de sumisión. Son simultáneas. Lo que influye sobre la vida, se infiltra en ella como un dulce veneno. Se aliena, pero aun en el sufrimiento, la alienación le

viene del interior. Esta inversión siempre posible de la vida puede predicarse en términos de libertad limitada o finita. La libertad se presenta aquí como una de las posibilidades del equívoco original que se desarrolla en la vida autóctona. La existencia de este equívoco es el cuerpo. La soberanía del gozo nutre su independencia de una dependencia frente a lo otro. La soberanía del gozo corre el riesgo de una traición: la alteridad de la que vive, la expulsa del paraíso. La vida es cuerpo, no solamente cuerpo propio en el que despunta su suficiencia, sino encrucijada de fuerzas físicas, cuerpo-efecto. La vida testimonia, en su miedo profundo, la inversión siempre posible de cuerpo-amo en cuerpo-esclavo, de salud en enfermedad. *Ser cuerpo* es, por un lado, *mantenerse*, ser dueño de sí, y por otro, sostenerse sobre la tierra, estar en lo *otro* y, por ello, estar embarazado por un cuerpo. Pero, insistamos, este embarazo no se muestra como pura dependencia. Hace la felicidad de aquel que lo goza. Lo que mi existencia necesita para subsistir, interesa a mi existencia. Paso de esta dependencia a esta independencia gozosa y, en mi sufrimiento, saco mi existencia del interior. Estar en lo de sí en otra cosa distinta de sí, ser sí mismo al vivir de otro distinto de sí mismo, vivir de... se concretiza en la existencia corporal. El «pensamiento encarnado» no aparece inicialmente como un pensar que actúa sobre el mundo, sino como una existencia separada que afirma su independencia en la gozosa dependencia de la necesidad. No es que se trate en este equívoco de dos puntos de vista sucesivos sobre la separación, cuya simultaneidad constituye el cuerpo. A ninguno de los aspectos que se presentan alternativamente le pertenece la última palabra.

La morada suspende o aplaza esta traición al hacer posibles la adquisición y el trabajo. La morada, remontando la inseguridad de la vida, es un perpetuo aplazamiento de la caída en la que la vida corre el riesgo de zozobrar. La conciencia de la muerte es conciencia del aplazamiento perpetuo de la muerte, en la ignorancia esencial de su fecha. El gozo como cuerpo que trabaja, se mantiene en este aplazamiento primero, que abre la dimensión misma del tiempo.

El sufrimiento del ser recogido, que es la paciencia por excelencia, pura pasividad, es a la vez apertura sobre la duración, aplazamiento en este sufrimiento. En la paciencia, coinciden la inminencia de la derrota y, al mismo tiempo, la distancia frente a él. La ambigüedad del cuerpo es la *conciencia*.

No existe pues *dualidad*: cuerpo propio y cuerpo físico que habría que conciliar. La morada que aloja y prolonga la vida,

el mundo que la vida adquiere y utiliza por el trabajo, es también el mundo físico en el que el trabajo se interpreta como un juego de fuerzas anónimas. La morada es sólo un aplazamiento, para las fuerzas del mundo exterior. El ser con domicilio sólo contrasta con las cosas porque se proporciona una demora, porque «retarda el efecto», porque trabaja.

No hemos puesto en duda la espontaneidad de la vida. Por el contrario, hemos llevado el problema de la interacción entre el cuerpo y el mundo a la habitación, al «vivir de...», en el que no se podría recobrar el esquema de una libertad *causa sui*, incomprehensiblemente limitada. La libertad como relación de la vida con *otro* que la aloja y por el cual está *en lo de ella*, no es una libertad finita, sino virtualmente una libertad nula. La libertad es el subproducto de la vida. Su adherencia a un mundo en el que corre el riesgo de perderse es precisamente, y a la vez, aquello por lo que se defiende y está en lo de sí. Este cuerpo, eslabón de una realidad elemental, es al mismo tiempo el que permite tomar el mundo, trabajar. Ser libre es construir un mundo en el que se pueda ser libre. El trabajo proviene de un ser, cosa entre las cosas y contacto con las cosas; pero, que en este contacto, viene de su casa. La conciencia no cae en un cuerpo, no se encarna; es desencarnación o, más exactamente, aplazamiento de la corporeidad del cuerpo. Esto no se produce en el éter de la abstracción, sino en todo lo concreto de la casa y del trabajo. Tener conciencia es estar en relación *con lo que es*, como si el presente de *esto que es* no estuviera totalmente realizado, y constituyera solamente el *porvenir* de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo. No el desbordar el tiempo presente en el proyecto que anticipa el porvenir, sino tener frente al mismo presente una distancia, relacionarse con el elemento en el que se está instalado, como con aquello que aún no está allí. Toda la libertad de la habitación se sostiene en el tiempo que le queda aún al habitante. Lo inconmensurable, es decir, el incomprensible formato del medio, deja algo de tiempo. La distancia frente al elemento en el cual está arrojado el yo, sólo en el porvenir lo amenaza en su morada. El presente es *por el momento* sólo la conciencia del peligro, el miedo, sentimiento por excelencia. La indeterminación del elemento, su porvenir, llega a ser conciencia, posibilidad de utilizar el tiempo. El trabajo no caracteriza una libertad que se ha despegado del ser, sino por una voluntad: un ser amenazado, pero que dispone de tiempo para detener la amenaza.

En la economía general del ser, la voluntad marca el punto en el que lo definitivo de un acontecimiento se produce como no definitivo. La fuerza de la voluntad no se desarrolla como una fuerza más poderosa que el obstáculo. Consiste en abordar el obstáculo, no chocando contra él, sino tomándose siempre una distancia frente a él, al percibir un intervalo entre él y la inminencia del obstáculo. Querer, es prevenir el peligro. Concebir el porvenir, es prevenir. Trabajar es retardar la propia caída. Pero el trabajo sólo le es posible a un ser que tiene la estructura del cuerpo, ser que toma seres, es decir, recogido en lo de sí y sólo *en relación* con el no-yo.

Pero el tiempo que se manifiesta en el recogimiento de la morada —lo diremos más adelante— supone la relación con otro que no se ofrece al trabajo, relación con el Otro, con lo infinito, la metafísica.

Esta ambigüedad del cuerpo por la que el yo está metido en el Otro, aunque siempre viniendo de más acá, *se expone* en el trabajo. El trabajo no consiste en ser la primera causa en un encadenamiento *continuo* de causas, como lo concebiría un pensar ya esclarecido; en ser la causa que actuaría en el momento en que el pensamiento, retrocediendo desde el fin, se detendría en esta causa, la más próxima a nosotros, ya que coincidiríamos con ella. Las diferentes causas estrechamente encadenadas, forman un mecanismo cuya esencia es expresada por la máquina. Los engranajes de la máquina se ajustan perfectamente formando una continuidad sin fisuras. En el caso de la máquina se puede decir con el mismo derecho que el resultado es la causa final del primer movimiento y que es el efecto de este primer movimiento. Por el contrario, el movimiento del cuerpo que desencadena la acción de la máquina, la mano que se dirige hacia el martillo o hacia el clavo, no es simplemente la *causa eficiente* de este fin, fin que sería la causa final de este primer movimiento. En el movimiento de la mano se trata siempre, en cierta medida, de buscar y de *atrapar* el fin con toda la aleatoriedad que esto supone. Esta distancia atravesada y recorrida por el cuerpo hacia la máquina o el mecanismo que acciona, puede ser más o menos larga; su margen puede estrecharse con mucho en el gesto habitual. Pero aún tratándose del gesto habitual, es necesaria la habilidad y la dirección para guiar el hábito.

Dicho de otro modo, la acción del cuerpo —que después podrá expresarse en términos de causalidad— se despliega en el momento del acto bajo el dominio de una causa —en el verdadero sentido del término— final, en la que los intermediarios

que permitirían llenar esta distancia, para accionarse unos a otros en forma automática, no han sido aún hallados, en la que la mano va a la aventura y atrapa su objeto con una porción inevitable de *suerte* o de mala suerte, lo que resulta del hecho de que puede errar el golpe. La mano es, por esencia, tanteo y dominio. El tanteo no es una acción técnicamente imperfecta, sino la condición de toda técnica. El fin no es percibido como fin en una aspiración desencarnada cuyo destino establecería, como causa fija, el destino del efecto. Si el determinismo del fin no se deja convertir en determinismo de la causa, es porque la concepción del fin no se separa de su realización; el fin no atrae, no es en cierta medida inevitable, sino que se atrapa y, por ello, supone el cuerpo en tanto que mano. Sólo un cuerpo dotado de órganos puede concebir una finalidad técnica, una relación entre el fin y la herramienta. El fin es un término que la mano busca, corriendo el riesgo de fracasar. El cuerpo, en tanto que posibilidad de una mano —y la corporalidad total puede sustituir a la mano—, existe en la virtualidad de este movimiento que va hacia la herramienta.

El tanteo —obra por excelencia de la mano y obra adecuada al *apeiron* del elemento— hace posible toda la originalidad de la causa final. Si la atracción que ejerce un fin no se reduce enteramente a una serie continua de choques, a una propulsión continua es —se dice— porque la idea de fin dirige el encadenamiento de estos choques. Pero esta idea de fin sería un epifenómeno si no se manifestara como lo hace en el primer choque: lanzamiento hecho al vacío, a la ventura. En realidad, la «representación» del fin y el movimiento de la mano que se lanza hacia él a través de una distancia inexplorada, sin ser precedida por un esclarecimiento, no constituyen más que un sólo y mismo acontecimiento y define un ser que, en el seno de un mundo en el que está implantado, viene a este mundo desde más acá de este mundo, desde una dimensión de *interioridad*, desde un ser que *habita* en el mundo, es decir, que en él está en su casa. El tanteo revela esta posición del cuerpo que a la vez se integra en el ser y permanece en sus intersticios, siempre invitado a franquear una distancia a la aventura, sosteniéndose en él completamente sólo: la posición de un ser separado.

6. La libertad de la representación y de la donación

Ser separado es habitar en algún lugar. La separación se produce positivamente en la localización. El cuerpo no llega como un accidente al alma. ¿Inserción de un alma en la extensión? Esta metáfora no resuelve nada. Falta comprender aún la inserción del alma en la extensión del cuerpo. Al aparecer a la representación como una cosa entre cosas, el cuerpo es de hecho la *modalidad* por la cual un ser que no es ni espacial ni extraño a la extensión geométrica o física, existe separadamente. Es el régimen de la separación. El *alguna parte* de la morada se muestra como un acontecimiento original con relación al cual (y no inversamente) se debe comprender el del despliegue de la extensión físico-geométrica.

Y sin embargo, el pensamiento representativo que se nutre y vive del mismo ser que representa, remite a una posibilidad excepcional de esta existencia separada. No se trata de que a una intención llamada teórica, base del yo, se agregaran voluntades, deseos o sentimientos, para transformar el pensamiento en vida. La tesis estrictamente intelectualista subordina la vida a la representación. Se sostiene que para querer, es necesario representarse previamente lo que se quiere, para desear, representarse su objetivo, para sentir, representarse el objeto del sentimiento y para actuar representarse lo que se va a hacer. ¿Pero cómo la tensión y la preocupación de una vida nacerían de la representación impasible? La tesis inversa no presenta menos dificultades. La representación, como caso límite de un compromiso con la realidad, como residuo de un acto suspendido y dubitativo, la representación como el fracaso de la acción, ¿agota la esencia de la teoría?

Si no es posible sacar de la contemplación impasible de un objeto la finalidad necesaria al acto, ¿es acaso más fácil sacar del compromiso, del acto, de la preocupación, la libertad de contemplación que anuncia la representación?

El sentido filosófico de la representación no resulta por otra parte de la simple oposición de la representación al acto. La impasibilidad opuesta al compromiso ¿caracteriza suficientemente a la representación? La libertad con la que se relaciona ¿es ausencia de relación, finalización de la historia en la que nada queda como *otro* y, por lo tanto, soberanía en el vacío?

La representación está condicionada. Su pretensión trascendental es constantemente desmentida por la vida ya implantada en el ser que la representación pretende constituir. Pero la representación pretende ponerse *después* en lugar de esta vida en la

realidad, para constituir esta realidad misma. Es necesario explicar, por la separación, este condicionamiento constituyente, llevado a cabo por la representación: la representación debe producirse *después*. Lo teorético, por ser posterior, por ser esencialmente recuerdo, no es ciertamente creador, pero su esencia crítica —su remontarse— no se confunde con ninguna actividad del gozo o del trabajo. Testimonia una energía nueva, orientada contra la corriente, en ascenso, y que la impasibilidad de la contemplación sólo traduce superficialmente.

Que la representación esté condicionada por la vida aunque este condicionamiento pueda invertirse con posterioridad, que el idealismo sea una tentación eterna, es algo que se debe al acontecimiento mismo de la separación, que no hay que interpretar como corte abstracto en el espacio. El hecho del después muestra, ciertamente, que la posibilidad de representación constituyente no devuelve a la eternidad abstracta o al instante el privilegio de medir todas las cosas; muestra, por el contrario, que la producción de la separación está ligada al tiempo y muestra aún que la articulación de la separación en el tiempo se produce de este modo en sí misma y no solamente secundariamente, para nosotros.

La posibilidad de una representación constituyente, pero que descansa ya sobre el gozo de lo real totalmente constituido, designa el carácter radical del desarraigo de quien se ha recogido en una casa en la que el yo, al mismo tiempo que se baña en los elementos, se enfrenta a una Naturaleza. Los elementos en los que y de los que vivo, son también aquello a lo que me opongo. El hecho de haber limitado una parte de este mundo y de haberlo cerrado, de acceder a los elementos que gozo por la puerta y por la ventana, realiza la extraterritorialidad y la soberanía del pensamiento, anterior al mundo al que es posterior. *Anterior posteriormente*, la separación no es «conocida» así, se produce así. El recuerdo es precisamente la realización de esta estructura ontológica. Ola de marea que vuelve acariciando la playa más acá del punto del cual ha partido, espasmo del tiempo que condiciona la recordación. Sólo así veo sin ser visto, como Giges, dejo de ser invadido por la naturaleza, dejo de sumergirme en un ambiente o en una atmósfera. Sólo así la esencia equívoca de la casa cava intersticios en la continuidad de la tierra. Los análisis heideggerianos del mundo nos han habituado a pensar que el «en vista de sí» que caracteriza al *Dasein*, que le preocupa en situación, condiciona, a fin de cuentas, todo producto humano. En *Sein und Zeit*, la casa no aparece junto al sistema de utensilios.

Pero el «en vista de sí» de la preocupación ¿no puede cumplirse acaso sin un desprendimiento de la situación, sin un recogimiento y sin extraterritorialidad —sin *en lo de sí*—? El instinto permanece inserto en su situación. La mano que tantea atraviesa a la aventura un vacío.

¿De dónde me viene esta energía trascendental, este aplazamiento que es el tiempo mismo, este porvenir en el que la memoria se tomará de un pasado que fue antes que el pasado, del «profundo tiempo ido, tiempo nunca lo bastante ido», energía que supone ya el recogimiento en una casa?

Hemos definido la representación como una determinación del Otro por el Mismo, sin que el Mismo sea determinado por el Otro. Esta definición excluía a la representación de las relaciones recíprocas cuyos términos se tocan y se limitan. Representarse aquello de lo que vivo equivaldría a permanecer exterior a los elementos en los que me baño. Pero si no puedo dejar el espacio en el que me baño, puedo, a partir de una morada, *abordar* solamente estos elementos, poseer las cosas. Ciertamente no puedo recogerme en el seno de mi vida que es vida de... Solamente el momento negativo de este *morar* que determina la posesión, el recogimiento que me arranca a la inmersión, no es un simple eco de la posesión. No se puede ver allí la réplica de la presencia junto a las cosas, como si la posesión de cosas, en tanto que presencia junto a ellas, contuviese dialécticamente el retraimiento frente a ellas. Esta retirada implica un acontecimiento nuevo. Es necesario que haya estado en relación con algo de lo que no vivo. Este acontecimiento es la relación con el Otro que me acoge en la Casa, la presencia discreta de lo Femenino. Pero para que me pueda liberar de la posesión misma que instaura el recogimiento de la Casa, para que pueda ver las cosas en ellas mismas, es decir, representármelas, negar el gozo y la posesión, es necesario que sepa *dar* lo que poseo. Sólo así me podría situar absolutamente sobre mi compromiso con el no-yo. Pero para esto es necesario que vuelva a encontrar el rostro indiscreto del otro que me cuestiona. El Otro —absolutamente otro— paraliza la posesión que pone en duda por su epifanía en el rostro. El sólo puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto. El Mismo no podría apoderarse de este Otro a menos que lo suprima. Pero lo infinito infranqueable de esta negación del asesinato se anuncia precisamente por esta dimensión de altura desde la que me viene el Otro, concretamente en la imposibilidad ética de cometer este

asesinato. Acojo al otro que se me presenta en mi casa al abrirle mi casa.

Al cuestionamiento del yo, coextensivo de la manifestación del Otro en el rostro, lo llamamos lenguaje. La altura de donde viene el lenguaje la designamos por la palabra enseñanza. La mayéutica socrática tenía razón frente a una pedagogía que introdujese las ideas en un espíritu al violar o al seducir (que viene a ser lo mismo) este espíritu. Sin embargo, no excluye la apertura de la dimensión misma del infinito que es altura en el rostro del Maestro. Esta voz que viene de la otra orilla enseña la trascendencia misma. La enseñanza significa todo lo infinito de la exterioridad. Y todo lo infinito de la exterioridad no se muestra primero, para enseñar a continuación: la enseñanza es su misma producción. La enseñanza primero enseña esta altura misma que equivale a su exterioridad, la ética. Por este comercio con lo infinito de la exterioridad o de la altura, la ingenuidad del impulso directo, la ingenuidad del ser que se ejerce como una fuerza que avanza, tiene vergüenza de su ingenuidad. Se descubre como una violencia, pero, por ello, se coloca en una nueva dimensión. El comercio con la alteridad de lo infinito no hiere como opinión. No limita un espíritu de una manera inadmisible para un filósofo. La limitación sólo se produce en una totalidad, mientras que la relación con el Otro hace estallar el tope de la totalidad. Es fundamentalmente pacífica. El Otro no se me opone como otra libertad, es decir, parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía, ya que en ese caso franquearía inmediatamente lo infinito que me separa de ella para entrar bajo el mismo concepto. Su alteridad se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña. La enseñanza no es una especie de género llamado dominación, una hegemonía que funciona en el seno de una totalidad, sino la presencia de lo Infinito que hace saltar el círculo cerrado de la totalidad.

La representación saca su libertad, frente al mundo que la nutre, de la relación esencialmente moral, con Otro. La moral no se agrega a las preocupaciones del yo, para ordenarlas o para hacerlas funcionar: cuestiona y pone distancia de sí, el yo mismo. La representación ha comenzado no en la presencia de una cosa ofrecida a la violencia, pero que escapa empíricamente a mis fuerzas, sino en mi posibilidad de poner esta violencia en cuestión, en una posibilidad que se produce por el comercio con lo infinito o por la sociedad.

El despliegue positivo de esta relación pacífica sin frontera o sin negatividad alguna, con el Otro, se produce en el lenguaje. El lenguaje no pertenece a las relaciones que se pueden traslucir en las estructuras de la lógica formal: es contacto a través de una distancia, relación con lo que no se toca, a través de un vacío. Se coloca en la dimensión del deseo absoluto, causa de que el Mismo se encuentre en relación con otro, que no es simplemente lo que el Mismo había perdido. El contacto o la visión no se imponen como gestos arquetípicos de la rectitud. El Otro no es inicialmente, ni últimamente, lo que tomamos o lo que tematizamos. Pero la verdad no está ni en el ver, ni en tomar, que son modos del gozo, de la sensibilidad y la posesión. Está en la trascendencia en la que la exterioridad absoluta se presenta al expresarse, en un movimiento que consiste en retomar y en descifrar, en todo momento, los signos mismos que emite.

Pero la trascendencia del rostro no se desenvuelve fuera del mundo, como si la economía por la cual se produce la separación estuviese por debajo de una suerte de contemplación beatífica del Otro (Esta se transformaría así en la idolatría que incuba en toda contemplación). La «visión» del rostro como rostro, es una cierta manera de hospedarse en una casa o, por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada: el recogimiento en una casa abierta al Otro —la hospitalidad— es el hecho concreto e inicial del recogimiento humano y de la separación, coincide con el Deseo del Otro absolutamente trascendente. La casa señalada es todo lo contrario de una raíz. Indica un desapego, un errar que la ha hecho posible, la que no es un *menos* con relación al instalarse, sino una excedencia de la relación con el Otro o metafísica.

Pero el ser separado puede cerrarse en su egoísmo, es decir, en la realización de su aislamiento. Y esta posibilidad de olvidar la trascendencia del Otro, de desterrar impunemente de su casa toda hospitalidad (es decir, todo lenguaje), de desterrar de ella la relación trascendente que permite solamente al Yo cerrarse en sí, testimonia la verdad absoluta, el radicalismo de la separación. La separación no es solamente, al modo dialéctico, correlativa de la trascendencia como su revés. Se lleva a cabo como acontecimiento positivo. La relación con lo infinito, sigue siendo otra posibilidad del ser recogido en su morada. La posibilidad de la casa de abrirse al Otro es

tan esencial a la esencia de la casa como las puertas o las ventanas cerradas. La separación no sería radical si la posibilidad de cerrarse en lo de sí no pudiera producirse sin contradicción interna como acontecimiento en sí (si debiera ser solamente un hecho empírico, psicológico, ilusión), como se produce el ateísmo mismo. El anillo de Giges simboliza la separación. Giges se desenvuelve en dos planos, evolucionando entre una presencia ante los otros y una ausencia, que habla a los «otros» y se despoja de la palabra; Giges es la condición misma del hombre, la posibilidad de la injusticia y del egoísmo radical, la posibilidad de aceptar las reglas del juego y hacer trampas.

Todas las propuestas de esta obra intentan liberarse de una concepción que busca reunir los acontecimientos de la exiscia afectados de signos opuestos en una condición ambivalente, la cual poseería solamente la dignidad ontológica, mientras que los acontecimientos mismos que se comprometen en un sentido o en otro seguirían siendo empíricos, sin articular ontológicamente nada nuevo. El método practicado aquí consiste en buscar la condición de las situaciones empíricas, dejando a las propuestas llamadas empíricas, en las que se realiza la posibilidad condicionante —dejando a la *concretización*— un papel ontológico que precisa el sentido de la posibilidad fundamental, sentido invisible en esta condición.

La relación con el otro no se produce fuera del mundo, pero pone en cuestión el mundo poseído. La relación con el otro, la trascendencia, consiste en decir el mundo al Otro. Pero el lenguaje cumple la puesta en común original, la que se refiere a la posesión y supone la economía. La universalidad que una cosa recibe de la palabra que la arranca al *hic et nunc*, pierde su misterio en la perspectiva ética en la que se sitúa el lenguaje. El *hic et nunc* se remonta a la posesión en que la cosa es tomada, y el lenguaje que la designa para el otro es una desposesión original, una primera donación. La generalidad de la palabra instaura un mundo común. El acontecimiento ético, situado en la base de la generalización, es la intención profunda del lenguaje. La relación con el otro no estimula, no suscita solamente la generalización, no le proporciona solamente el pretexto y la ocasión (lo que nadie ha puesto en duda jamás), sino que es esta generalización misma. La generalización es una universalización; la universalización no es sólo la entrada de una cosa sensible en una *no man's land* de lo ideal, no es puramente negativa como una renuncia estéril, sino el ofrecimiento del mundo al otro. La trascendencia no es una visión del Otro, sino una donación original.

El lenguaje no exterioriza una representación preexistente en mí: pone en común un mundo hasta ahora mío. El lenguaje *efectúa* la entrada de las cosas en un éter nuevo en el que reciben un nombre y llegan a ser conceptos, primera acción sobre el trabajo, acción sin acción, aunque la palabra comporte el esfuerzo del trabajo, aunque, pensamiento encarnado, nos inserte en el mundo, en los riesgos y los azares de toda acción. Supera siempre este trabajo por la generosidad de ofrecimiento inmediato que hace de este trabajo mismo. Los análisis del lenguaje que tienden a presentarlo como una acción sensata entre otras, desconocen este *ofrecimiento* del mundo, este ofrecimiento de contenidos que responde al rostro de otro o que lo cuestiona y sólo así abre la perspectiva de lo cuerdo.

La «visión» del rostro no se separa de este ofrecimiento que es el lenguaje. Ver el rostro es hablar del mundo. La trascendencia no es una óptica, sino el primer gesto ético.

V. El mundo de los fenómenos y la expresión

1. La separación es una economía

Al afirmar la separación, no se traspone en fórmula abstracta la imagen empírica del intervalo espacial que reúne sus extremidades en el espacio mismo que las separa. La separación debe esbozarse fuera de este formalismo, como acontecimiento que no equivale, desde que se produce, a su contrario. Separarse, no permanecer solidario de una totalidad, es positivamente estar en *algún lugar*, en la casa, ser económicamente. El «algún lugar» y la casa explicitan el egoísmo, modo de ser original en el que se produce la separación. El egoísmo es un acontecimiento ontológico, un desgarramiento efectivo y no una ilusión que se desliza por la superficie del ser y que se podría despreciar como una sombra. El desgarramiento de una totalidad sólo puede producirse por el estremecimiento del egoísmo, ni ilusorio, ni subordinado en algo a la totalidad que desgarra. El egoísmo es la vida: vida... o gozo. El gozo abandonado a los elementos que lo contentan pero que lo confunden en el «ninguna parte» y lo amenazan, se aparta de ellos en una morada. Tantos movimientos opuestos: el sumergirse en los elementos, que entreabre la interioridad, la estancia —feliz y necesitada— sobre la tierra, el tiempo y la conciencia que abren las tenazas del ser y que aseguran el dominio de un mundo, se reúnen en el ser corporal del hombre, desnudez

e indigencia expuesta a la exterioridad anónima de lo caliente y de lo frío, y sin embargo recogimiento en la interioridad de su casa y, por eso, trabajo y posesión. La posesión al obrar reduce al Mismo a lo que, en principio, se ofrece como otro. La existencia económica (tanto como la existencia animal) —a pesar de la extensión infinita de las necesidades que hace posible— sigue estando en el Mismo. Su movimiento es centrípeto.

Pero la obra ¿no manifiesta hacia fuera esta interioridad? ¿No llega a atravesar la coraza de la separación? Las acciones, los gestos, los modos, los objetos utilizados y fabricados ¿no hablan de su autor? Ciertamente, pero sólo revisten la significación del lenguaje que se instituye más allá de las obras. Sólo por las obras, el yo llega fuera; se retira de ellas o en ellas se congela como si no llamara a otro y tampoco le respondiese, como si buscase en su actividad el confort, la intimidad y el sueño. Las líneas de sentido que la actividad traza en la materia, se cargan pronto de equívocos, como si la acción, al perseguir su destino, fuese *sin mirar* para la exterioridad, sin atención. Al emprender lo que he querido, he realizado muchas cosas que no he querido: la obra surge entre los deshechos del trabajo. El obrero no tiene en la mano todos los hilos de su propia acción. Se exterioriza por los actos ya en cierto sentido fracasados. Si sus obras emiten signos, han de ser descifrados sin su colaboración. Si participa en este desciframiento, habla. Tampoco el producto del trabajo es una posesión inalienable y puede ser usurpada por otro. Las obras tienen un destino independiente del yo, se integran en un conjunto de obras: pueden ser cambiadas, es decir, están en el anonimato del dinero. La integración en un mundo económico no compromete la interioridad de la que proceden las obras. Esta vida interior no muere como un fuego de paja, pero no se reconoce en la existencia que se le atribuye en la economía. Esto es evidente en la conciencia que tiene la persona de la tiranía del Estado. La despierta a una libertad que viola pronto. El Estado que realiza su esencia a través de las obras se desliza hacia la tiranía y da testimonio así de *mi ausencia* de esas obras que se me vuelven extrañas a través de las necesidades económicas. A partir de la obra, sólo soy deducido y ya mal entendido, traicionado más que expresado.

Pero además, no atravieso la coraza de la separación al abordar al otro en sus obras que son como las mías, abandonadas en el campo anónimo de la vida económica en la que me mantengo egoísta y separado identificando, por el trabajo y la posesión, en lo diverso mi identidad de Mismo. El Otro se señala

pero no se presenta. Las obras lo simbolizan. El simbolismo de la vida y del trabajo simboliza en este sentido muy singular, que Freud ha descubierto en todas nuestras manifestaciones conscientes y en nuestros sueños y que es la esencia de todo signo, su definición original; sólo revela al ocultar. En este sentido, los símbolos constituyen y protegen mi intimidad. Expresarse por su vida, por sus obras, es precisamente negarse a la expresión. El trabajo sigue siendo económico. Viene de la casa y a ella retorna, movimiento de la Odisea en la que la aventura corrida en el mundo sólo es el accidente de un retorno. De una manera absoluta, ciertamente la interpretación del símbolo puede conducir hasta una intención adivinada, pero penetramos en ese mundo interior como por refracción y sin conjurar la ausencia. Ausencia a la que sólo puede poner fin la palabra, pero separada de su espesor de producto lingüístico.

2. Obra y expresión

Las cosas se manifiestan como respondiendo a una pregunta con relación a la cual tienen un sentido, la pregunta *quid?* Busca un sustantivo y un adjetivo, inseparables. A esta búsqueda corresponde un contenido, ya sensible, ya intelectual, una «comprehensión» del concepto. El autor de la obra, abordado a partir de la obra, sólo se presentará como contenido. Este contenido no podría desprenderse del contexto, del sistema en el que se integran las obras mismas y responde a la pregunta por su lugar en el sistema. Preguntar *qué* es preguntarse *en tanto que qué:* es no tomar la manifestación por sí misma.

Pero la pregunta que interroga por la *quididad* se plantea a alguien. Después de largo tiempo, aquel que debe responder, ya se ha *presentado* respondiendo así a una pregunta anterior a toda pregunta en búsqueda de *quididades*. En realidad el «¿quién es?» no es una pregunta y no se satisface por un saber. Aquel a quien se le plantea la cuestión *se ha presentado ya*, sin ser un contenido. Se ha presentado como rostro. El rostro no es una modalidad de la *quididad*, una respuesta a una pregunta, sino el correlativo de lo que es anterior a toda pregunta. Lo que es anterior a toda pregunta no es, a su vez, una pregunta, ni un conocimiento poseído *a priori*, sino Deseo. El *quién* correlativo del Deseo, el *quién* a quien se le plantea la pregunta es, en metafísica, una «noción» tan fundamental y tan universal como la *quididad* y el ser y el ente y las categorías.

Ciertamente el *quién* es la mayor parte del tiempo un *qué*. Se pregunta «¿Quién es el señor X?» y se responde: «Es presidente del Consejo de Estado» o «es el señor tal». La respuesta se ofrece como *quididad*, se refiere a un sistema de relaciones. A la pregunta *¿quién?* responde la presencia no cualificable de un ente que se *presenta* sin referirse a nada que, sin embargo, se distingue de todo otro ente. La pregunta *¿quién»* apunta a un rostro. La noción del rostro difiere de todo contenido representado. Si la pregunta *quién* no cuestiona en el mismo sentido que la cuestión *qué*, es que aquí coinciden lo que se pregunta y aquél a quien se interroga. Apuntar un rostro es plantear la cuestión *quién* al rostro mismo que es la respuesta a esta pregunta. El que responde y lo respondido coinciden. El rostro, expresión por excelencia, formula la primera palabra: el significante que surge en la punta de su signo, como los ojos que os miran.

El *quién* de la actividad no es *expresado* en la actividad, no está *presente,* ni asiste a su manifestación, sino que está allí simplemente significado por un signo en un sistema de signos, es decir, como un ser que se manifiesta precisamente en tanto que ausente de su manifestación: una manifestación en la ausencia del ser: un fenómeno. Cuando se comprende al hombre a partir de sus obras, éste es más sorprendido que comprendido. Su vida y su trabajo lo enmascaran. Símbolos, llaman por ello a la interpretación. La fenomenalidad de la que se trata no indica simplemente una relatividad del conocimiento; sino una *manera de ser* en la que nada es último, en la que todo es signo, presente que se ausenta de su presencia y, en este sentido, sueño. Con la exterioridad que no es la de las cosas, desaparece el simbolismo y comienza el orden del ser y se levanta un día desde cuyo fondo ningún día nuevo se ha de levantar. Lo que falta a la existencia interior no es un ser superlativo, que prolongue y amplifique los equívocos de la interioridad y de su simbolismo, sino un orden en el que todos los simbolismos se descifran por los seres que se presentan absolutamente: que se expresan. El Mismo no es el Absoluto, su realidad que se expresa en su obra está ausente de su obra; su realidad no es total en su existencia económica.

Sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo. No es que mi existencia se constituya en el pensamiento de los otros. Una existencia denominada objetiva, tal como se refleja en el pensamiento de los otros, y por la cual cuento en la universalidad, en el Estado, en la historia, en la totalidad, no me expresa, sino que precisamente me disimula. El rostro que recibo me

hace pasar del fenómeno al ser en otro sentido: en el discurso me expongo a la interrogación del Otro y esta urgencia de la respuesta —punta aguda del presente— me engendra en la responsabilidad; como responsable, me encuentro unido a mi última realidad. Esta atención extrema no actualiza lo que fue en potencia, porque no es concebible sin el Otro. Estar atento significa un excedente de conciencia que supone la llamada del Otro. Ser atento es reconocer el señorío del Otro, recibir su mandato o, más exactamente, recibir de él el mandato de mandar. Mi existencia, como «cosa en sí» comienza con la presencia en mí de la idea de lo Infinito, cuando me busco en mi realidad última. Pero esta relación consiste ya en servir al Otro.

La muerte no es este amo. Siempre futura y desconocida, determina el miedo o la fuga ante las responsabilidades. El coraje es algo que existe a pesar de ella. Tiene su ideal más allá, me compromete en la vida. La muerte, fuente de todos los mitos, sólo está presente en el otro; y solamente en él me llama con urgencia a mi última esencia, a mi responsabilidad.

Para que la totalidad del estar-contento revele su fenomenalidad y su inadecuación a lo absoluto, no es suficiente que un descontento sea sustituido por el estar-contento. El descontento está aún en los horizontes de una totalidad, como una indigencia que, en la necesidad, anticipa su satisfacción. Como un bajo proletario que sólo codiciara el confort del interior burgués y sus horizontes de patán. La totalidad del estar-contento acusa su propia fenomenalidad cuando sobreviene una exterioridad que no se vierte en el vacío de necesidades halagadas o contrariadas. La totalidad del estar-contento revela su fenomenalidad mientras que esta exterioridad —inconmensurable con relación a las necesidades— rompe la interioridad por esta inconmensurabilidad misma. La interioridad se descubre entonces como insuficiente, sin que esta insuficiencia indique una limitación cualquiera impuesta por esta exterioridad, sin que la insuficiencia de la interioridad se convierta al punto en necesidad que presiente su satisfacción o que sufre su indigencia, sin que en los horizontes perfilados por las necesidades se vuelva a vivir la interioridad rota. Tal exterioridad revela pues la insuficiencia del ser separado, pero se trata de una insuficiencia sin satisfacción posible. No solamente sin satisfacción *de hecho*, sino fuera de toda perspectiva de satisfacción o de insatisfacción. La exterioridad, extraña a las necesidades, revelaría pues una insuficiencia, plena de esta insuficiencia misma y no de esperanza, una distancia más preciosa que la del

tacto, una no-posesión más preciosa que la posesión, un hambre que se nutre no de pan, sino del hambre misma. No se trata aquí de un sueño romántico cualquiera, sino de lo que desde el principio de esta búsqueda se impuso como Deseo. El Deseo no coincide con una necesidad insatisfecha, se coloca más allá de la satisfacción o de la insatisfacción. La relación con el Otro, o la idea de lo Infinito, la realiza. Cada uno puede vivirlo en el extraño deseo del Otro que ninguna voluptuosidad llega a coronar, a concluir, ni a adormecer. Gracias a esta relación el hombre retirado del elemento, recogido en una casa, se representa un mundo. A causa de ella, a causa de la presencia ante el rostro del Otro, el hombre no se deja engañar por su glorioso triunfo de viviente y, distinto del animal, puede conocer la diferencia entre el ser y el fenómeno, reconocer su fenomenalidad, el defecto de su plenitud, defecto inconvertible en necesidades y que, más allá de la plenitud y del vacío, no podrá llenar.

3. Fenómeno y ser

La epifanía de la exterioridad que acusa el defecto de la interioridad soberana del ser separado, no sitúa la interioridad como una parte limitada por otra, en una totalidad. Entramos en el orden del Deseo y en el orden de las relaciones irreductibles a las que rigen la totalidad. La contradicción entre la interioridad libre y la exterioridad que debería limitarla, se concilia en el hombre abierto a la enseñanza.

La enseñanza es un discurso en el que el maestro puede aportar al alumno lo que el alumno aún no sabe. No opera como la mayéutica, pero continúa la introducción en mí de la idea de lo Infinito. La idea de lo Infinito implica un alma capaz de contener más de lo que puede sacar de sí. Esboza un ser interior, capaz de relación con el exterior y que no toma su interioridad por la totalidad del ser. Todo este trabajo sólo busca presentar lo espiritual según este orden cartesiano, anterior al orden socrático. Porque el diálogo socrático supone ya seres decididos al discurso, y en consecuencia, seres que han aceptado las reglas, mientras que la enseñanza lleva el discurso lógico sin retórica, sin habladuría ni seducción y, así, sin violencia, manteniendo la interioridad de aquel que recibe.

El hombre del gozo que se mantiene en la interioridad, que asegura su superación, puede ignorar su fenomenalidad. Esta posibilidad de la ignorancia no indica un grado inferior de con-

ciencia, sino el precio mismo de la separación. La separación como ruptura de la participación fue deducida de la Idea de lo Infinito. Es pues, también, la relación por encima del abismo infranqueable de esta separación. Si la separación debería describirse por el gozo y la economía, es porque la soberanía del hombre no fue de ninguna manera simple reverso de la relación con el Otro. La separación que no se reduce a un simple paralelo de la relación, la Relación con el Otro no tiene la misma estructura que las relaciones ofrecidas al pensar objetivamente y donde la distinción de los términos refleja en ella también la unión. La relación entre el Yo y el Otro no tiene la estructura que la lógica formal recobra en todas las relaciones. Los términos en ella permanecen absolutos a pesar de la relación en la que se encuentran. La relación con el Otro es la única en la que puede ocurrir tal desquiciamiento de la lógica formal. Pero a partir de aquí se comprende que la idea de lo Infinito que exige la separación, la exige hasta el ateísmo, tan profundamente para que la idea de lo Infinito pueda olvidarse. El olvido de la trascendencia no se produce como un accidente en un ser separado, la posibilidad de este olvido es necesaria a la separación. La distancia y la interioridad permanecen enteras en la recuperación de la relación y cuando el alma se abre, en la maravilla de la enseñanza, la transitividad de la enseñanza no es ni menos ni más auténtica que la libertad del alumno y del maestro, aunque por eso, el ser separado sale del plano de la economía y del trabajo.

Hemos dicho que este momento en el que el ser separado se descubre sin expresarse en el que aparece, pero se ausenta de su aparición, corresponde bastante exactamente al sentido del fenómeno. El fenómeno es el ser que aparece, aunque sigue estando ausente. No apariencia, sino realidad que carece de realidad, aún infinitamente alejado de su ser. Se ha adivinado en la obra la intención de alguien, pero se lo ha juzgado por contumacia. El ser no se ha auxiliado a sí mismo (como dice Platón a propósito del discurso escrito), el interlocutor no ha *asistido* a su propia revelación. Se ha penetrado en su interior, pero en su ausencia. Se lo ha comprendido como a un hombre prehistórico que ha dejado hachas y dibujos, pero no palabras. Todo sucede como si la palabra, esta palabra que miente y disimula, fuese absolutamente indispensable en el proceso, para esclarecer los documentos de un expediente y los cuerpos del delito, como si sólo la palabra pudiera asistir a los jueces y hacer presente al acusado, como si sólo por la palabra pudiesen ser descalificadas las múltiples posibilidades concurrentes del

símbolo —que simboliza en el silencio y en el crepúsculo— y dar nacimiento a la verdad. El ser está en un mundo en el que se habla y del que se habla. La sociedad es la presencia del ser.

El ser, la cosa en sí, no es, con relación al fenómeno, lo oculto. Su presencia se presenta en su palabra. Poner la cosa en sí, como oculta, implicaría suponer que ella es al fenómeno lo que el fenómeno es a la apariencia. La verdad del develamiento es, a lo sumo, la verdad del fenómeno oculto bajo las apariencias. La verdad de la cosa en sí no se devela. La cosa en sí se expresa. La expresión manifiesta la presencia del ser, no corriendo simplemente el velo del fenómeno. Es, de suyo, presencia de un rostro y a partir de aquí, llamada y enseñanza, *entrada en relación* conmigo, relación ética. Además, la expresión no manifiesta la presencia del ser al remontar del signo al significado. Presenta el significante. El significante, el que dona el signo, no es significado. Es necesario haber estado en sociedad de significantes para que el signo pueda aparecer como signo. El significante debe pues presentarse ante todo signo, por sí mismo: presentar un rostro.

La palabra es, en efecto, una manifestación sin par: no lleva a cabo el movimiento que parte del signo para ir al significante y al significado. Desbloquea lo que todo signo cierra en el momento mismo en que abre el paso que conduce al significado, haciendo *asistir* al significante a esta manifestación del significado. Esta asistencia mide la excedencia del lenguaje hablado sobre el lenguaje escrito vuelto al signo. El signo es un lenguaje mudo, un lenguaje impedido. El lenguaje no agrupa los símbolos en sistemas, descifra los símbolos. Pero en la medida que esta significación original del Otro ya ha tenido lugar, en la medida en la que un ente se ha *presentado* y se ha auxiliado, los signos distintos a los signos verbales pueden servir de lenguaje. De modo contrario, la palabra misma no encuentra siempre el recibimiento que conviene reservar a la palabra. Porque comporta la no-palabra y puede expresar como expresan los utensilios, los vestidos, los gestos. Por el modo de articular, por el estilo, la palabra significa en tanto que actividad y en tanto que producto. Es a la palabra pura lo que la escritura ofrecida a los grafólogos es a la expresión escrita ofrecida al lector. La palabra como actividad significa como los muebles o como los utensilios. No tiene la trasparencia total de la mirada dirigida a la mirada, la *franqueza* absoluta del cara-a-cara que se extiende en el fondo de toda palabra. De mi palabra-actividad, me ausento como falto a todos mis productos. Pero soy la

fuente inagotable de este desciframiento siempre renovado. Y esta renovación es precisamente la presencia o mi asistencia a mí mismo.

La existencia del hombre permanece fenomenal, en tanto que sigue siendo interioridad. El lenguaje por el cual un ser existe para otro, es su única posibilidad de existir una existencia que es más que su existencia interior. La excedencia que comporta el lenguaje con relación a todos los trabajos y las obras que manifiestan al hombre, mide la distancia entre el hombre que vive y el hombre muerto, que es sin embargo el único que la historia —que lo aborda objetivamente en su obra o en su herencia— reconoce. Entre la subjetividad cerrada en su interioridad y la subjetividad mal entendida en la historia, está la asistencia de la subjetividad que habla.

El retorno al ser unívoco a partir del mundo de los signos y de los símbolos de la existencia fenomenal, no consiste en integrarse en el todo, tal como la inteligencia lo concibe y tal como la política lo instaura. La independencia del ser separado se encuentra allí perdida, desconocida y oprimida. El retorno del ser exterior al ser en sentido equívoco —en sentido que no oculta ningún otro sentido— es entrar en la rectitud del cara-a-cara. No es un juego de espejos, sino mi responsabilidad, es decir, una existencia ya obligada. Ella coloca el centro de gravedad de un ser fuera de este ser. La superación de la existencia fenomenal o interior, no consiste en recibir el reconocimiento del Otro, sino en ofrecerle su ser. Ser en sí es expresarse, es decir, servir ya al otro. El fondo de la expresión es la bondad. Ser καθ'αυτό es ser bueno.

3. El rostro y la exterioridad

I. Rostro y sensibilidad

¿No se da acaso el rostro a la visión? ¿En qué señala la epifanía como rostro, una relación diferente de aquélla que caracteriza a toda nuestra experiencia sensible?

La idea de la intencionalidad ha comprometido la idea de la sensación al quitar el carácter de dato concreto a ese estado que se pretende puramente cualitativo y subjetivo, extraño a toda objetivación. Ya el análisis clásico ha mostrado, desde un punto de vista psicológico, su carácter construido, la sensación aprehensible por la instrospección que ya es una percepción. Nos encontramos siempre ante las cosas, el color es siempre extensión y objetivo, color de un vestido, de una hierba, de una pared, el sonido es ruido del coche que pasa, o voz del hombre que habla. A la simplicidad de la definición fisiológica de la sensación no correspondería en efecto, la psicológica. La sensación, como simple cualidad flotante en el aire o en nuestra alma, representa una abstracción porque, sin el objeto con el cual se relaciona, la cualidad no podría tener significación de cualidad de otro modo que el sentido relativo: al dar vuelta un cuadro, podemos ver los colores de los objetos pintados como colores en sí mismos (pero, en realidad, ya como colores de la tela que los lleva). A menos que su efecto puramente estético no consista en esa separación del objeto, la sensación resultaría entonces de un largo camino del pensamiento.

Esta crítica de la sensación desconoce el plano en el que la vida sensible se vive como gozo. Este modo de vida no debería interpretarse en función de la objetivación. La sensibilidad no es una objetivación que se busca. El gozo, satisfecho por esencia, caracteriza todas las sensaciones cuyo contenido re-

presentativo se disuelve en su contenido afectivo. La distinción misma entre contenido representativo y afectivo, viene a reconocer el gozo como dotado de un dinamismo distinto de la percepción. Pero se puede hablar de gozo o de sensación, aun en el dominio de la visión y de la audición, cuando se ha visto y oído mucho y cuando el objeto revelado por las experiencias se inunda de gozo —o de sufrimiento— de la sensación pura en la que se ha sumergido o vivido como cualidades sin soporte. Esto rehabilita en cierta medida la noción de la sensación. Dicho de otra manera, la sensación recobra una «realidad» cuando se ve en ella, no el correlato subjetivo de cualidades objetivas, sino un gozo «anterior» a la cristalización de la conciencia, en yo y no-yo, en sujeto y objeto. Esta cristalización no interviene como la última finalidad del gozo, sino como un momento de su evolución que debe interpretarse en términos de gozo. En lugar de tomar las sensaciones por contenidos que deben satisfacer formas *a priori* de la sensibilidad, es necesario reconocerles una función trascendental *sui generis* (y para cada especificidad cualitativa a su manera); estructuras formales *a priori* del no-yo no son necesariamente estructuras de la objetividad. La especificidad de cada sensación, reducida precisamente a esta «cualidad sin soporte ni extensión» que buscaban los sensualistas, indica una estructura que no se reduce necesariamente al esquema de un objeto dotado de cualidades. Los sentidos tienen un sentido que no está predeterminado como objetivación. Por haber descuidado en la sensibilidad esta función de la sensibilidad pura en el sentido kantiano del término y toda una «estética trascendental» de los «contenidos» de la experiencia, se ha inducido a plantear en un sentido equívoco el no-Yo, a saber, como objetividad de objeto. En efecto, se reserva una función trascendental a las cualidades visuales y tactiles y sólo se deja a las cualidades provenientes de otros sentidos la función de adjetivos que se pegan al objeto visible y tocado, inseparable del trabajo y de la casa. El objeto develado, descubierto, que aparece, fenómeno, es el objeto visible o tocado. Su objetividad se interpreta sin que participen las otras sensaciones. La objetividad siempre idéntica a sí misma, se colocaría en la perspectiva de la visión o de los movimientos de la mano que palpa. Como lo ha hecho notar Heidegger a partir de san Agustín, usamos el término visión indiferentemente para toda experiencia, aun cuando implica otros sentidos distintos a la vista. Y empleamos también en este sentido privilegiado el tomar. Idea y concepto coinciden con la experiencia a secas. Esta interpretación de la experiencia a partir

de la visión y del tacto, no es debida al azar y en consecuencia puede desarrollarse como civilización. No puede ponerse en duda que la objetivación funciona de una manera privilegiada en la mirada. No es seguro que su tendencia a informar toda experiencia esté asentada, sin equívoco, en el ser. Se impondría una fenomenología de la sensación como gozo, un estudio de eso que se habría podido llamar su función trascendental que no finaliza necesariamente en el objeto, ni en la especificación cualitativa de un objeto, como tal simplemente visto. La *Crítica de la Razón pura*, descubriendo la actividad trascendental del espíritu, ha hecho familiar la idea de una actividad espiritual que no acaba en un objeto, aun cuando en la filosofía kantiana esta idea revolucionaria se atenuaba por el hecho de que la actividad en cuestión constituía la *condición* del objeto. Una fenomenología trascendental de la sensación justificaría la vuelta al término de sensación, al caracterizar la función trascendental de la cualidad que le correspondería, función que la antigua concepción de la sensación —en la que intervenía sin embargo la afectación de un sujeto por un objeto— evocaba mejor que el lenguaje ingenuamente realista de los modernos. Hemos sostenido que el gozo —que no se alinea en el esquema de la objetivación y de la visión— no agota su sentido en la cualificación del objeto visible. Todos nuestros análisis del capítulo anterior estaban guiados por esta convicción. Estaban también dirigidos por la idea de que la representación no es una obra de la mirada sola, sino del lenguaje. Pero para distinguir vista y lenguaje, es decir, mirada y recibimiento del rostro que presupone el lenguaje, es necesario analizar más de cerca el privilegio de la visión.

La visión, como ha dicho Platón, supone, además del ojo y de la cosa, la luz. El ojo no ve la luz sino al objeto en la luz. La visión es, pues, una relación con un «algo» que se establece en el seno de una relación con lo que no es «algo». Estamos en la luz en la medida en que encontramos la cosa en la nada. La luz hace aparecer la cosa al expulsar las tinieblas, vacía el espacio. Hace surgir precisamente el espacio como vacío. En la medida en que el movimiento de la mano que toca atraviesa la «nada» del espacio, el tacto se parece a la visión. La visión tiene sin embargo sobre el tacto el privilegio de mantener el objeto en este vacío y recibirlo siempre a partir de esta nada como a partir de un origen, mientras que la nada en el tacto se manifiesta al libre movimiento de palpar. Así, para la visión y el tacto, un ser viene como de la nada y allí, precisamente, reside su prestigio filosófico tradicional. Esta venida

a partir del vacío es así su venida a partir de su origen; esta «apertura» de la experiencia o esta experiencia de la apertura explica el privilegio de la objetividad y su pretensión de coincidir con el ser mismo de los *entes*. Encontraremos este esquema de la visión desde Aristóteles hasta Heidegger. En la luz de la generalidad que no existe, se establece la relación con lo individual. En Heidegger, una apertura al ser que no es *un ser* —que no es un «algo»— es necesaria para que, de una manera general, se manifieste un «algo». En el hecho de alguna manera formal que es el ente, en su obra o en su ejercicio de ser, en su independencia misma, reside su inteligibilidad. Así aparecen las articulaciones de la visión en la que la relación del sujeto con el objeto se subordina a la relación del objeto con el vacío de la apertura que no es objeto. La inteligencia del ente consiste en ir más allá del ente en lo abierto precisamente. Comprender el ser particular es aprehenderlo a partir de un lugar iluminado que él no rellena.

Pero este vacío espacial ¿no es un «algo», la forma de toda experiencia, el objeto de la geometría, algo *visto* a su vez? En efecto, es necesario hacer un trazo para ver la línea. Cualquiera que sea la significación del paso al límite, las nociones de la geometría intuitiva se impondrán a partir de las cosas vistas: la línea es el límite de una cosa, el plano es la superficie de un objeto. Las nociones geométricas se imponen a partir de un algo. «Nociones» experimentales, no porque dificulten la razón, sino porque sólo llegan a ser objeto de la mirada a partir de las cosas: límites de cosas. Pero el espacio iluminado implica la atenuación hasta la nada de estos límites, su desaparición. Considerado en él mismo, el espacio iluminado, vaciado por la luz de la oscuridad que lo llenaba, es nada. Este vacío no equivale ciertamente a la nada absoluta, franquearlo no equivale a trascender. Pero si el espacio vacío se distingue de la nada y si la distancia que abre no justifica la pretensión a la trascendencia que podría elevar el movimiento que lo atraviesa, su «plenitud» no lo lleva de ninguna manera al orden del objeto. Esta «plenitud» es de otro orden. Si el vacío que hace la luz en el espacio en el que ahuyenta las tinieblas no equivale a la nada, aún en la ausencia de todo objeto particular, *hay* este vacío mismo. No existe por virtud de un juego de palabras. La negación de todo lo calificable deja resurgir el impersonal *hay* que, detrás de toda negación, vuelve intacto el indiferente al grado de la negación. El silencio de los espacios infinitos es terrorífico. La invasión de este *hay* no corresponde a ninguna representación; hemos descrito en otra parte su

vértigo. Y la esencia elemental del elemento, con el sin-rostro mítico del cual viene, participa del mismo vértigo.

La luz ahuyentando las tinieblas no detiene el juego incesante del *hay*. El vacío que produce la luz sigue siendo espesor indeterminado que no tiene sentido por sí mismo antes del discurso y no triunfa aún sobre el retorno de los dioses míticos. Pero la visión en la luz es precisamente la posibilidad de olvidar el horror de este retorno interminable, de este *apeiron*, de estar ante esta apariencia de nada que es el vacío y de abordar los objetos como en su origen, a partir de la nada. Esta salida del horror del *hay* se ha anunciado en la alegría del gozo. El vacío del espacio no es el intervalo absoluto a partir del cual puede surgir el ser absolutamente exterior. Es una modalidad del gozo y de la separación.

El espacio iluminado no es el intervalo absoluto. El vínculo entre visión y tacto, entre representación y trabajo, sigue siendo esencial. La visión cambia en aprehensión. La visión se abre a una perspectiva, a un horizonte y describe una distancia franqueable, invita a la mano al movimiento y al contacto y los garantiza. Sócrates se burlaba de Glaucón que había tomado la visión del cielo estrellado por una experiencia de la altura. Las formas de los objetos llaman a la mano a la aprehensión. Por la mano, es al fin de cuentas comprendido, tocado, tomado y *referenciado* a otros objetos, adquiere una significación por *referencia* a otros objetos. El espacio vacío es la condición de esta referencia. No es una brecha en el horizonte. La visión no es una trascendencia. Otorga una significación por la *relación* que hace posible. No abre nada que, más allá del Mismo, sería absolutamente otro, es decir, en sí. La luz condiciona las relaciones entre datos, posibilita la significación de los objetos que se limitan. No permite abordarlos de frente. En este sentido muy general del término, la intuición no se opone al pensamiento de las relaciones. Es ya referencia, puesto que es visión entrevé el espacio a través del cual se trasladan las cosas unas hacia otras. El espacio, en lugar de transportar más allá, asegura simplemente la condición de la significación *lateral* de las cosas en el Mismo.

Ver es siempre pues, ver el horizonte. La visión que toma en el horizonte no encuentra un ser a partir del más allá de todo ser. La visión como olvido del *hay* es debida a la satisfacción esencial, al agrado de la sensibilidad, gozo, contento de lo finito sin preocupación de lo infinito. La conciencia retorna a sí misma, al mismo tiempo que se escapa en la visión.

Pero la luz ¿no es en otro sentido origen de sí como fuente de luz en la que coinciden su ser y su parecer, como fuego y sol? Allí está, ciertamente, la figura de toda relación con lo absoluto. Pero no es más que una figura. La luz como sol es objeto. Si en la visión diurna la luz hace ver y no es vista, la luz nocturna es vista como fuente de luz. En la visión de lo brillante se establece la unión entre luz y objeto. La luz sensible en tanto que dato visual no difiere de otros datos y sigue siendo relativa a un fondo elemental y oscuro. Es necesaria una referencia con aquello que, en otro sentido, viene absolutamente de sí mismo, para hacer posible la conciencia de la exterioridad radical. Es necesaria una luz para ver la luz.

¿La ciencia no permite trascender la condición subjetiva de la sensibilidad? Aun si se distingue de la ciencia cualitativa aquella que exaltaba la obra de Leon Brunschvicg ¿se puede preguntar si el pensamiento matemático rompe con la sensación? Lo esencial del mensaje fenomenológico responde por la negativa. Las realidades que alcanza la ciencia físico-matemática reciben su sentido de etapas que parten de lo sensible.

La alteridad total, gracias a la cual un ser no se relaciona con el gozo y se presenta a partir de sí, no brilla en la forma de las cosas, forma por la cual se nos abren, porque, bajo la forma, las cosas se ocultan. La superficie puede transformarse en interior: se puede fundir el metal de las cosas para hacer nuevos objetos, utilizar la madera de una caja para hacer una mesa cepillando, aserrando, cortando: lo oculto se convierte en abierto y lo abierto en oculto. Esta consideración puede parecer ingenua —como si la interioridad o la esencia de la cosa que oculta la forma debiera ser tomada en un sentido espacial— pero, en realidad, la profundidad de la cosa no puede tener otra significación que la de la materia y la revelación de la materia es esencialmente superficial.

Existe, al parecer, una diferencia profunda entre las diferentes superficies: la del revés y la del derecho. Una superficie se ofrece a la mirada y se puede dar la vuelta a un vestido como se hace refundir una moneda. Pero la distinción del revés y el derecho ¿no nos hace salir de estas consideraciones superficiales? ¿No nos indica otro plano distinto de aquel en el que deliberadamente hemos colocado nuestras últimas observaciones? El derecho sería la esencia de la cosa, con relación a la cual el revés, en el que los hilos son invisibles, soporta servilmente. Pero Proust admiraba el revés de las mangas de un vestido de gran dama como esos rincones sombríos de las catedrales, trabajados sin embargo con el mismo arte que la

fachada. El arte otorga a las cosas una *fachada:* por esto los objetos no son solamente vistos, sino que son objetos que se exhiben. La oscuridad de la materia significaría el estado de un ser que precisamente no tiene fachada. La noción de fachada tomada de los edificios, nos sugiere que la arquitectura es tal vez la primera de la bellas artes. Pero en ella se constituye lo bello cuya esencia es la indiferencia, frío resplandor y silencio. Por la fachada, la cosa que guarda su secreto se expone encerrada en su esencia monumental y en su mito en el que brilla como un resplandor, pero no se entrega. Subyuga por su gracia como una magia, pero no se revela. Si lo trascendente contrasta con la sensibilidad, si es apertura por excelencia, si su visión es la visión de la apertura misma del ser, sin embargo contrasta con la visión de formas y no puede hablarse de ella en términos de contemplación, ni en términos de práctica. Es rostro; su revelación es la palabra. Sólo la relación con otro introduce una dimensión de la trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta.

II. Rostro y ética

1. Rostro e infinito

El acceso a los seres, en la medida en que se refiere a la visión, domina estos seres, ejerce sobre ellos un poder. La cosa es *dato*, se ofrece a mí. Me mantengo en el Mismo accediendo a ella.

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o tactil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido.

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad.

Y sin embargo, el otro no niega pura y simplemente el Yo: la negación total, cuyo intento y tentación es el asesinato, remite a una relación previa. Esta relación entre el Otro y yo, que brilla en su expresión, no termina ni en el número ni en el concepto. El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede sernos común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia. Pero la palabra procede de la diferencia absoluta. O, más exactamente, una diferencia absoluta no se produce en un proceso de especificación en el que, descendiendo de género a especie, el orden de las relaciones lógicas choca contra el dato que reduce a relaciones; la diferencia así encontrada permanece solidaria a la jerarquía lógica en la que resalta y aparece sobre el fondo del género común.

La diferencia absoluta, inconcebible en términos de lógica formal, sólo se instaura por el lenguaje. El lenguaje lleva a cabo una relación entre los términos que rompen la unidad de un género. Los términos, los interlocutores, se absuelven de la relación o siguen siendo absolutos en la relación. El lenguaje se define tal vez como el poder mismo de romper la continuidad del ser o de la historia.

El carácter incomprehensible de la presencia del otro, de la que hemos hablado más arriba, no se describe negativamente. Mejor que la comprehensión, el *discurso* pone en relación con aquello que sigue siendo esencialmente trascendente. Es necesario retener instantáneamente la obra formal del lenguaje que consiste en presentar el trascendente; pronto se desprenderá de él una significación más profunda. El lenguaje es una relación entre términos separados. Al uno, el otro puede ciertamente presentarse como un tema, pero su presencia no se reabsorbe en su jerarquía de tema. La palabra que se refiere a otro como tema parece contener el otro. Pero ya se dice a otro que, en tanto que interlocutor, ha dejado el tema que lo englobaba y surge inevitablemente detrás de lo dicho. La palabra se pronuncia aún en el silencio cuyo embarazo reconoce esta evasión del Otro. El conocimiento que absorbe al otro se coloca pronto en el discurso que le dirijo. Hablar, en lugar de «dejar ser», solicita al otro. La palabra resalta sobre la visión. En el conocimiento o la visión, el objeto visto puede ciertamente determinar un acto, pero un acto del que se apropia en cierto modo lo «visto», lo integra en un mundo al darle una significación y a fin de cuentas, lo constituye. En el Discurso, la diferencia

que se acusa inevitablemente entre el Otro como mi tema y el Otro como mi interlocutor, eximido del tema que por un instante parecía poseerlo, pone pronto en tela de juicio el sentido que doy a mi interlocutor. Por ello, la estructura formal del lenguaje anuncia la inviolabilidad ética del Otro y, sin ningún resabio «numinoso», su «santidad».

El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo alinea en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrrumpe. La relación ética que sos-tiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona el yo. Este cuestionamiento parte del otro.

La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su «jerarquía» de infinito. Este desbordamiento se distingue de la imagen del líquido desbordando el vaso porque esta presencia desbordante se efectúa como una posición *de cara* al Mismo. La posición de cara, la oposición por excelencia, sólo es posible como juicio moral. Este movimiento parte del Otro. La idea de lo Infinito, infinitamente más contenida en lo menos, se produce concretamente con la modalidad de una relación con el rostro. Y sólo la idea de lo infinito mantiene la exterioridad del Otro con referencia al Mismo, a pesar de esta relación. De suerte que aquí se produce una articulación análoga al argumento ontológico: en la especie, la exterioridad de un ser se inscribe en su esencia. Sólo así no se articula un razonamiento, sino la epifanía como rostro. El deseo metafísico de lo absolutamente Otro que anima el intelectualismo (o el empirismo radical que confía la enseñanza de la exterioridad) despliega su *en-ergía* en la visión del rostro o en la idea de lo infinito. La idea de lo infinito sobrepasa mis poderes (no cuantitativamente, sino, como veremos más adelante, al cuestionarlo). No viene de nuestro fondo *a priori* y, por ello es la experiencia por excelencia.

La noción kantiana de lo Infinito se plantea como un ideal de la razón, como la proyección de sus exigencias en un más allá, como el acabamiento ideal de lo que se da como inacabado sin que lo inacabado se confronte con una *experiencia* privilegiada de lo infinito, sin que saque de esta confrontación los límites de su finitud. Lo finito no se concibe ya con relación a lo infinito. Al contrario, lo infinito supone lo finito que amplifica infinitamente (aunque este pasar al límite o esta proyección implique bajo una forma no confesada la idea de lo infinito con todas las consecuencias que Descartes sacó de ella

y que esta idea de proyección supone). La finitud kantiana se describe positivamente por la sensibilidad como la finitud heideggeriana por el ser para la muerte. Este infinito que se refiere a lo finito marca el punto más anticartesiano de la filosofía kantiana como, más tarde, de la filosofía heideggeriana.

Hegel vuelve a Descartes al sostener la positividad de lo infinito, pero excluyendo toda multiplicidad, poniendo lo infinito como la exclusión de todo «otro» que podría mantener una relación con lo infinito y que, por ello, limitaría lo infinito. Lo infinito no puede sino englobar todas las relaciones. Como el dios de Aristóteles, sólo se relaciona consigo, pero al final de la historia. La relación de un particular con lo infinito equivaldría a la entrada de este particular en la soberanía del Estado. Llega a ser infinito al negar su propia finitud. Pero este final no llega a ahogar la protesta del individuo privado, la apología del ser separado —aunque haya sido tratada de empírica y animal—, del individuo que siente como tiranía el Estado aceptado por su razón, pero que pertenece al destino impersonal en el que no reconoce ya su razón. En la finitud a la que se opone, para englobarla, el infinito hegeliano, reconocemos la finitud del hombre ante los elementos, la finitud del hombre invadido por el *hay*, surcado en todo momento por los dioses sin rostro y contra los cuales se ejerce el trabajo para afirmar la seguridad en la que lo «otro» de los elementos se revelaría como Mismo. Pero el Otro, absolutamente otro —Otro— no limita la libertad del Mismo. Al llamar a la responsabilidad, la instaura y la justifica. La relación con el otro en tanto que rostro sana de la alergia. Es deseo, enseñanza recibida y oposición pacífica del discurso. Al volver a la noción cartesiana de lo infinito, a la «idea de lo infinito» puesta en el ser separado por lo infinito, se retiene de ella la positividad, su anterioridad a todo pensamiento finito y atado pensamiento de lo finito, su exterioridad frente a lo finito. Esta hizo posible el ser separado. La idea de lo Infinito, el desbordamiento del pensamiento finito por su contenido, efectúa la relación del pensamiento, con lo que sobrepasa su capacidad, con lo que siempre aprende sin ser contrariado. Esta es la situación que denominamos recibimiento del rostro. La idea de lo infinito se produce en la *oposición* del discurso, en la socialidad. La relación con el rostro, con el otro absolutamente otro que no podría contener, con el otro, en este sentido, infinito, es sin embargo mi Idea, un comercio. Pero la relación se mantiene sin violencia, en paz con esta alteridad absoluta. La «resistencia» del Otro no me hace violencia, no obra negativamente; tiene

una estructura positiva: ética. La primera revelación del otro, supuesta en todas las demás relaciones con él, no lo captará en su resistencia negativa, no lo engaña con astucia. No lucho con un dios sin rostro, sino que respondo a su expresión, a su revelación.

2. Rostro y ética

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación sólo es posible por la apertura de una dimensión nueva. En efecto, la resistencia a la toma no se produce como una resistencia insuperable, como la dureza de la roca contra la que el esfuerzo de la mano se estrella, como la distancia de una estrella en la inmensidad del espacio. La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita. Lo que quiere decir concretamente: el rostro me habla y por ello me invita a una relación sin paralelo con un poder que se ejerce, ya sea gozo o conocimiento.

Y sin embargo, esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro. La apertura permanente de los contornos de su forma en la expresión, aprisiona en una caricatura esta apertura que hace estallar la forma. El rostro en el límite de la santidad y de la caricatura se ofrece, pues, todavía en un sentido al poder. En un sentido solamente: la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar. El homicidio apunta aún a un dato sensible y, sin embargo, se encuentra ante un dato cuyo ser no podría *suspender* por la apropiación. Se encuentra ante un dato absolutamente no neutralizable. La «negación» efectuada por la apropiación y el uso es siempre parcial. La aprehensión que pone a prueba la independencia de la cosa la conserva «para mí». Ni la destrucción de las cosas, ni la caza, ni la exterminación de vivientes apuntan al rostro que no pertenece al mundo. Realizan un trabajo, tienen una finalidad y responden a una necesidad. Sólo el homicidio pretende la negación total. La negación del trabajo y del uso, como la negación de la representación, efectúan una aprehensión o una comprehensión, reposan sobre la afirmación o la intentan, pueden. Matar no es dominar sino aniquilar, renunciar abso-

lutamente a la comprehensión. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarra lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única «materia» posible a la negación total. Yo sólo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar.

¿Pero en qué difiere esta desproporción entre lo infinito y mis poderes de la desproporción que separa un obstáculo muy grande de la fuerza que se aplica a él? Sería inútil insistir sobre la trivialidad del homicidio que revela la resistencia casi nula del obstáculo. Este incidente, el más trivial de la historia humana, corresponde a una posibilidad excepcional, ya que pretende la negación total de un ser. No afecta a la fuerza que este ser pueda tener en tanto que parte del mundo. El Otro que puede decirme soberanamente *no*, se ofrece a la punta de la espada o a la bala del revólver y toda la dureza inamovible de su «para sí», con este *no* intransigente que opone, se borra por el hecho de que la espada o la bala ha tocado los ventrículos y las aurículas de su corazón. En el contexto del mundo es casi nada. Pero me puede oponer lucha, es decir, oponer a la fuerza que lo golpea no una fuerza de resistencia, sino la *imprevisibilidad* misma de su reacción. Así me opone no una fuerza mayor —una energía evaluable y que se presenta a la conciencia como si fuese parte de un todo— sino la trascendencia misma de su ser con relación a este todo; no un superlativo del poder, sino precisamente lo infinito de su trascendencia. Este infinito, más fuerte que el homicidio, ya nos resiste en su rostro, y su rostro, es la *expresión* original, es la primera palabra; «no matarás». Lo infinito paraliza el poder con su resistencia infinita al homicidio, que, duro e insuperable, brilla en el rostro del otro, en la desnudez total de sus ojos, sin defensa, en la desnudez de la apertura absoluta de lo Trascendente. Ahí hay una relación, no con una resistencia mayor, sino con algo absolutamente *Otro*: la resistencia del que no presenta resistencia: la resistencia ética. La epifanía del rostro suscita esta posibilidad de medir lo infinito de la tentación de homicidio, no solamente como una tentación de destrucción total, sino como una imposibilidad —puramente ética— de esta tentación y tentativa. Si la resistencia al asesinato no fuese ética sino real, tendríamos de ella una *percepción* con todo lo que en la percep-

ción se vuelve subjetivo. Permaneceríamos en el idealismo de una *conciencia* de la lucha y no en relación con el Otro, relación que puede convertirse en lucha, pero desborda ya la conciencia de la lucha. La epifanía del rostro es ética. La lucha con la que este rostro puede amenazar *presupone* la trascendencia de la expresión. El rostro amenaza de lucha como una eventualidad, sin que esta amenaza agote la epifanía de lo infinito, sin que formule la primera palabra. La guerra supone la paz, la presencia previa y no-alérgica del Otro; no marca el primer hecho del encuentro.

La imposibilidad de matar no tiene simplemente una significación negativa y formal; la relación con lo infinito, o la idea de lo infinito en nosotros, la condiciona positivamente. Lo infinito se presenta como rostro en la resistencia ética que paraliza mis poderes y se erige dura y absoluta desde el fondo de los ojos sin defensa con desnudez y miseria. La comprehensión de esta miseria y de este hambre instaura la proximidad misma del Otro. Pero así es cómo la epifanía de lo infinito es expresión y discurso. La esencia original de la expresión y del discurso no reside en la información que darían acerca de un mundo interior y oculto. En la expresión un ser se presenta a sí mismo. El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y en consecuencia me llama. Esta asistencia, no es lo *neutro* de una imagen, sino una solicitud que me toca desde su miseria y desde su Grandeza. Hablarme es remontar permanentemente lo que hay de necesariamente plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro es *imponerse* más allá de la forma, manifestada como puramente fenomenal, presentarse de una manera irreductible a la manifestación, como la rectitud del cara a cara, sin la mediación de la imagen en su desnudez, es decir, en su miseria y en su hambre. En el *Deseo* se confunden los movimientos que van hacia la Altura y hacia la Humildad del Otro.

La expresión no brilla como un resplandor que se expande a espaldas del ser radiante, que es tal vez la definición de la belleza. Manifestarse asistiendo a su manifestación implica invocar al interlocutor y exponerse a su respuesta y su pregunta. La expresión no se impone ni como una representación verdadera, ni como acto. El ser ofrecido en la representación verdadera sigue siendo posibilidad de apariencia. El mundo que me invade cuando me comprometo en él nada puede contra el «libre pensamiento» que suspende este compromiso o aún lo niega interiormente, capaz de vivir oculto. El ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria

y desde su desnudez —desde su hambre—, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada. De suerte que, en la expresión, el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, al suscitar mi bondad. El orden de la responsabilidad en el que la gravedad del ser ineluctable congela todo reír, es también el orden en el que la libertad es ineluctablemente invocada, de suerte que el peso irremisible del ser hace surgir mi libertad. Lo ineluctable no tiene ya la inhumanidad de lo fatal, sino la severa seriedad de la bondad.

Esta unión entre la expresión y la responsabilidad —esta condición o esta esencia ética del lenguaje— esta función del lenguaje anterior a todo develamiento del ser y a su resplandor frío permiten sustraer el lenguaje al yugo de un pensamiento preexistente, con respecto al cual sólo tendría la función servil de traducir al exterior o de universalizar sus movimientos interiores. La presentación del rostro no es verdadera, porque lo verdadero se refiere a lo no-verdadero, su eterno contemporáneo que encuentra ineluctablemente la sonrisa y el silencio del escéptico. La presentación del ser en el rostro no deja lugar lógico a su contradictorio. Tampoco, en el discurso que abre la epifanía como rostro, puedo ocultarme en el silencio, como intenta Transímaco irritado en el primer libro de la *República* (sin conseguirlo, por otra parte). «Dejar a los hombres sin alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa; a ella no se aplica la distinción de lo voluntario y lo involuntario», dice Rabí Yochanan [1]. Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide «objetivamente». Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna «interioridad» permite evitar. Discurso que obliga a entrar en el discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, «fuerza» que convence aún «a la gente que no quiere entender» [2] y funda así la verdadera universalidad de la razón.

Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología.

1. Tratado *Synhedrin*, 104 b.
2. Platón, *República*, 327 b.

3. Rostro y razón

La expresión no se produce como manifestación de una forma inteligible que uniría los términos entre sí para establecer, a través de la distancia, las partes adyacentes en una totalidad, en la que los términos que se confrontan reciben ya su sentido de la situación creada por su comunidad, la cual, a su vez, debe la suya a los términos reunidos. Este «círculo de la comprehensión» no tiene por qué ser el acontecimiento original de la lógica del ser. La expresión precede a estos efectos coordinadores visibles a un tercero.

El hecho propio de la expresión es dar testimonio de sí garantizando este testimonio. Este testimoniar de sí sólo es posible como rostro, es decir, como palabra. Produce el comienzo de la inteligibilidad, el inicio mismo, el principado, la soberanía real, que manda incondicionalmente. El principio sólo es posible como mandato. Buscar la influencia que habría sufrido la expresión o una fuente inconsciente de la que emanaría, supondría una investigación que remitiría a nuevos testimonios y, en consecuencia, a la sinceridad original de una expresión.

El lenguaje como cambio de ideas sobre el mundo, con las segundas intenciones que implica, a través de las vicisitudes de sinceridad y mentira que esboza, supone la originalidad del rostro, sin la cual, reducido a una acción entre acciones cuyo sentido sería impuesto por un psicoanálisis o una psicología infinita, no podría comenzar. Si en el fondo de la palabra no subsistiese esa originalidad de la expresión, esa ruptura de toda influencia, esa posición dominante del que habla, extraña a todo compromiso y a toda contaminación, esa rectitud del cara a cara, la palabra no pasaría del plano de la actividad, plano del cual, evidentemente, no es una especie, a pesar de que el lenguaje pueda integrarse en un sistema de actos y servir de instrumento. Pero el lenguaje sólo es posible cuando la palabra renuncia precisamente a esa función de acto y entonces vuelve a su esencia de expresión.

La expresión no consiste en *darnos* la interioridad del otro. Otro que expresa no se *da* precisamente y en consecuencia, conserva la libertad de mentir. Pero mentira y veracidad suponen ya la autenticidad absoluta del rostro, hecho privilegiado de la presentación del ser extraño a la alternativa de verdad y no-verdad, que desbarata la ambigüedad de lo verdadero y lo falso, ambigüedad en la que se mueven, por otra parte, todos los valores. La presentación del ser en el rostro

no tiene la jerarquía de un valor. Lo que llamamos rostro es precisamente esa presentación excepcional, presentación de sí por sí mismo, sin medida común con la presentación de realidades simplemente dadas, siempre sospechosas de alguna superchería, siempre posiblemente soñadas. Para buscar la verdad he sostenido ya una relación con un rostro que puede garantizarme por sí mismo, cuya epifanía, es, de alguna manera, una palabra de honor. Todo lenguaje como cambio de signos verbales, se refiere ya a esta palabra de honor original. El signo verbal se coloca allí donde alguien significa algo a algún otro. Supone pues, ya, una autentificación del significante.

La relación ética, el cara-a-cara, contrasta también con toda relación que se podría llamar mística y en la que otros acontecimientos distintos al de la representación del ser original trastornan o subliman la sinceridad pura de esta presentación, en la que embriagadores equívocos enriquecen la univocidad original de la expresión en la que el discurso llega a ser encantamiento como la plegaria que llega a ser rito y liturgia, en la que los interlocutores se encuentran jugando un papel en un drama que ha comenzado fuera de ellos. Aquí reside el carácter razonable de la relación ética y del lenguaje. Ningún miedo, ningún temblor podrían alterar la rectitud de la relación que conserva la discontinuidad de la relación, que se niega a la fusión y en la que la respuesta no elude la cuestión. A la actividad poética en la que las influencias surgen, a nuestras espaldas, de esta actividad a pesar de ello consciente, para envolver y arrullarla con un ritmo y en el que la acción se encuentra llevada por la obra misma que ha suscitado, en la que de una manera dionisíaca al artista llega a ser, según la expresión de Nietzsche, obra de arte, se opone el lenguaje, que rompe en todo momento el encanto del ritmo y le impide que la iniciativa llegue a ser una función. El discurso es ruptura y comienzo, ruptura del ritmo que encanta y arrebata a los interlocutores: prosa.

El rostro en el que se presenta el Otro —absolutamente otro— no niega el Mismo, no lo violenta como la opinión, la autoridad o lo sobrenatural taumatúrgico. Permanece al nivel de quien lo recibe, sigue siendo terrestre. Esta presentación es la no-violencia por excelencia, porque, en lugar de herir mi libertad, la llama a la responsabilidad y la instaura. No-violencia, mantiene sin embargo la pluralidad del Mismo y del Otro. Es paz. La relación con el Otro —absolutamente otro— que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre la que reposa la

dialéctica hegeliana. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza. El pretendido escándalo de la alteridad, supone la identidad tranquila del Mismo, una libertad segura de sí misma que se ejerce sin escrúpulos y a quien lo extraño sólo trae malestar y limitación. Esta identidad sin tacha, liberada de toda participación, independiente en el yo, puede perder sin embargo su tranquilidad si lo otro, en lugar de atacarlo al surgir en el mismo plano que él, le habla, es decir, se muestra en la expresión, en el rostro y viene de lo alto. La libertad no se inhibe entonces como dificultada por una resistencia, sino como arbitraria, culpable y tímida; pero en su culpabilidad se eleva a la responsabilidad. La contingencia, es decir, lo irracional no le aparece fuera de ella, en lo otro, sino en ella. No es la limitación del otro lo que constituye la contingencia, sino el egoísmo, como injustificado por sí mismo. La relación con el Otro como relación con su trascendencia, la relación con el otro que cuestiona la brutal espontaneidad de su destino inmanente, introduce en mí lo que no estaba en mí. Pero esta «acción» sobre mi libertad pone precisamente fin a la violencia y a la contingencia y, en este sentido, también instaura la Razón. Afirmar que el paso de un contenido, de un espíritu al otro, sólo se produce sin violencia si la verdad enseñada por el maestro se encuentra, desde toda la eternidad, en la del alumno, es extrapolar la mayéutica más allá del uso legítimo. La idea de lo infinito en mí, que implica un contenido que desborda el continente, rompe con el prejuicio de la mayéutica sin romper con el racionalismo, porque la idea de lo infinito, lejos de violar el espíritu, condiciona la no-violencia misma, es decir, instaura la ética. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza. Un ser *que recibe* la idea de lo infinito —*que la recibe* y así no puede tenerla por sí— es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza, en este incesante desbordamiento de sí (o tiempo). Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza. Aun si se debe a la estructura formal del pensamiento lógico, que parte de una definición, lo infinito, con relación al cual los conceptos se delimitan, no podría, a su vez, definirse. Remite en consecuencia, a un «conocimiento» de una estructura nueva. Intentamos captarla como relación con el rostro y mostrar la esencia ética de esta relación. El rostro es la evidencia que hace posible la evidencia, como la veracidad divina que sostiene el racionalismo cartesiano.

4. El discurso instaura la significación

El lenguaje condiciona así el funcionamiento del pensamiento razonable: le da un comienzo en el ser, una primera identidad de significación en el rostro de aquel que habla, es decir, que se presenta al deshacer, sin cesar, el equívoco de su propia imagen, de sus signos verbales. El lenguaje condiciona el pensamiento: no el lenguaje en su materialidad física, sino como actitud del Mismo frente al otro, irreductible a la representación de otro, irreductible a una intención de pensamiento, irreductible a una conciencia de..., porque se relaciona con lo que ninguna conciencia puede contener, se relaciona con lo infinito del Otro. El lenguaje no funciona en el interior de una conciencia, me viene del otro y repercute en la conciencia al cuestionarla, lo que constituye un acontecimiento irreductible a la conciencia en la que todo sobreviene del interior, aun el extrañamiento del sufrimiento. Considerar el lenguaje como una actitud del espíritu no conduce a desencarnarlo, sino precisamente a dar cuenta de su esencia encarnada, de su diferencia con relación a la naturaleza constituyente, egológica, del pensar trascendental del idealismo. La originalidad del discurso con relación a la intencionalidad constituyente, con relación a la conciencia pura, destruye el concepto de inmanencia: la idea de lo infinito en la conciencia es un descordamiento de esta conciencia cuya encarnación ofrece nuevos poderes a un alma que no es ya paralítica, poder de recepción, de don, de manos llenas, de hospitalidad. Pero la encarnación tomada como el hecho primero del lenguaje, sin indicación de la estructura ontológica que lleva a cabo, asimilaría el lenguaje a la actividad, a esta prolongación del pensamiento en corporeidad, del *yo pienso* al *yo puedo*, ciertamente que había servido de prototipo a la categoría del cuerpo propio o del pensamiento encarnado que domina una parte de la filosofía contemporánea. La tesis aquí presentada consiste en separar radicalmente lenguaje y actividad, expresión y práctica del trabajo, a pesar de toda la parte práctica del lenguaje, cuya importancia no podría subestimar.

La función fundamental del discurso en el surgir de la razón fue desconocida hasta una época muy reciente. La función del verbo se comprendía en su dependencia frente a la razón: el verbo que refleja el pensamiento. El nominalismo, fue el primero que buscó al verbo otra función: la de *instrumento* de la razón. Función simbólica de la palabra que simboliza lo no-pensable, antes que significante de contenidos pensados, este

simbolismo remitía a la asociación con un cierto número de datos conscientes, intuitivos, que siendo suficientes, no exigían el pensamiento. La teoría no tenía otro objetivo que la explicación de una diferencia entre el pensar, incapaz de apuntar a un objeto general, y el lenguaje que parecía referirse a él. Diferencia que la crítica de Husserl ha mostrado como de carácter aparente, al subordinar completamente la palabra a la razón. La palabra es una ventana; si hace de velo, hay que rechazarla. En Heidegger, la palabra esperantista de Husserl toma el color y el peso de una realidad histórica. Pero sigue estando ligada al proceso de la comprehensión.

La desconfianza frente al verbalismo lleva al primado indudable del pensamiento razonable con relación a todas las *operaciones* de la expresión que insertan un pensamiento en una lengua como en un sistema de signos o la unen a un lenguaje que preside la elección de estos signos. Las investigaciones modernas de la filosofía del lenguaje han hecho familiar la idea de una solidaridad profunda entre el pensamiento y la palabra. Merleau-Ponty, entre otros, y mejor que otros, mostró que el pensar descarnado, que piensa la palabra antes de hablarla, el pensamiento que constituye el mundo de la palabra, que la adhiere al mundo —previamente constituido de significaciones, en una operación siempre trascendental—, era un mito. Ya el pensamiento consiste en elaborar en el sistema de signos, en la lengua de un pueblo o de una civilización, para recibir la significación de esta operación misma. Va a la aventura, en la medida en que no parte de una representación previa, ni de estas significaciones, ni de frases a articular. El pensamiento casi opera, pues, en el «yo puedo» del cuerpo. Opera en él antes de representar o de constituir este cuerpo. La significación sorprende al pensamiento mismo que lo ha pensado.

Pero ¿por qué el lenguaje, recurso al sistema de signos, es necesario al pensamiento? ¿Por qué el objeto, y aun el objeto percibido, tiene necesidad de un nombre para llegar a ser significación? ¿Qué es tener sentido? La significación recibida de este lenguaje encarnado ¿no sigue siendo, en toda esta concepción, «objeto intencional»? La estructura de la conciencia constituyente recobra todos sus derechos después de la mediación del cuerpo que habla o escribe. La excedencia de la significación sobre la representación ¿no reside en una nueva manera de presentarse —nueva con relación a la intencionalidad constituyente—, manera cuyo secreto no agota el análisis de «la intencionalidad del cuerpo»? La mediación del signo ¿constituye la significación porque introduciría en una

representación objetiva y estática el «movimiento» de la relación simbólica? Pero entonces el lenguaje sería de nuevo sospechoso de alejarnos de las «cosas mismas».

Es necesario afirmar lo contrario. No es la mediación del signo la que hace la significación, sino que es la significación (cuyo acontecimiento original es el cara-a-cara) la que hace posible la función del signo. La esencia original del lenguaje no debe buscarse en la operación corporal que la devela a mí y a los otros y que, en el recurso del lenguaje, edifica un pensamiento, sino en la representación del sentido. Esto no nos remite a una conciencia trascendental que constituye objetos contra los que se eleva con tan justo rigor la teoría del lenguaje que acabamos de evocar. Porque las significaciones no se presentan a la teoría, es decir, a la libertad constituyente de una conciencia trascendental: *el ser de la significación consiste en cuestionar en una relación ética la misma libertad constituyente.* El sentido es el rostro del otro y todo recurso a la palabra se coloca ya en el interior del cara-a-cara original del lenguaje. Todo recurso a la palabra supone la inteligencia de la primera significación pero inteligencia que, antes de dejarse interpretar como «conciencia de», es sociedad y obligación. La significación es lo Infinito, pero lo infinito no se presenta a un pensamiento trascendental, ni aun a la actividad razonable, sino en el Otro; me hace frente, me cuestiona y me *obliga* por su esencia infinita. Este «algo» que se llama significación surge en el ser con el lenguaje, porque la esencia del lenguaje es la relación con el Otro. Esta relación no viene a agregarse al monólogo interior —aunque sea «la intencionalidad corporal» de Merleau-Ponty— como una dirección se agrega al objeto fabricado que se pone en correos: el recibimiento del ser que aparece en el rostro, el acontecimiento ético de la sociabilidad, ordena ya el discurso interior. Y la epifanía que se produce como rostro no se constituye como todos los demás seres, precisamente porque «revela» lo infinito. La significación es lo infinito, es decir, el Otro. Lo inteligible no es un concepto, sino una inteligencia. La significación precede la *Sinngebung* e indica el límite del idealismo en lugar de justificarlo.

En un sentido, la significación es a la percepción lo que el símbolo es al objeto simbolizado. El símbolo designa la inadecuación del dato de la conciencia al ser que simboliza, una conciencia necesitada y hambrienta del ser que le falta, del ser que se anuncia en la precisión misma con la cual es vivida su ausencia, un poder que presiente el acto. La significación le parece como desbordamiento de la intención que señala

por el ser señalado. Pero aquí la excedencia inagotable del infinito desborda lo actual de la conciencia. Este resplandor de lo infinito o rostro, sólo puede denominarse en términos de conciencia, en metáforas que se refieren a la luz y a lo sensible. Es la exigencia ética del rostro que cuestiona la conciencia que la recibe. La conciencia de la obligación no es una conciencia, ya que arranca la conciencia a su centro al someterla al Otro.

Si el cara-a-cara funda el lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón. La razón, en el sentido de una legalidad impersonal, no permite rendir cuentas del discurso, porque absorbe la pluralidad de los interlocutores. La razón, única, no puede hablar a otra razón. Una razón inmanente a una conciencia individual puede concebirse ciertamente, de una manera naturalista, como sistema de leyes que rige la naturaleza de esta conciencia, individualizada como todos los seres naturales, pero, además, individualiza también en tanto que sí misma. El acuerdo entre conciencias se explicaría entonces por la semejanza entre los seres constituidos de la misma manera. El lenguaje se reduciría a un sistema de signos que despertarían, de una conciencia a otra, pensamientos similares. Es necesario ignorar a partir de aquí la intencionalidad del pensamiento razonable que se abre a un orden universal y correr todos los riesgos del psicologismo naturalista, contra el que valen siempre los argumentos del primer volumen de *Logische Untersuchungen*.

Retrocediendo frente a estas consecuencias y para conformarse más al «fenómeno», se puede llamar razón a la coherencia interna de un orden ideal que se realiza en el ser a medida que la conciencia individual en la que se aprende o se construye renuncia a su particularidad de individuo y de ipseidad y retrocede hacia una esfera *noumenal* en la que ejercería intemporalmente su papel de sujeto absoluto en el Yo pienso, o se reabsobre en el orden universal del Estado que, desde un comienzo, parecía entrever o constituir. El lenguaje tendría como misión en los dos casos disolver la ipseidad de la conciencia individual fundamentalmente antagonista de la razón, bien para transformarla en un «yo pienso» que no habla más , o bien para hacerla desaparecer en su propio discurso en el que, asimilado en el Estado, sólo podría sufrir el juicio de la historia en lugar de seguir siendo un yo, es decir, en lugar de juzgarlo.

No hay sociedad en tal racionalismo, es decir, no hay relación cuyos términos se absuelvan de la relación.

Los hegelianos, por más que carguen en la cuenta de la animalidad humana la conciencia de la tiranía que siente el individuo ante la ley impersonal, tienen que explicar todavía cómo es posible un animal razonable, cómo la particularidad del sí mismo puede ser efectuada por la simple universalidad de una idea, cómo puede abdicar un egoísmo.

Si, por el contrario, la razón vive en el lenguaje, si, en la oposición del cara-a-cara, brilla la racionalidad primera, si el primer inteligible, la primera significación, es lo infinito de la inteligencia que se presenta (es decir, que me habla) en el rostro; si la razón se define por las estructuras impersonales de la razón, si la sociedad precede a la aparición de estas estructuras impersonales, si la universalidad reina como la presencia de la humanidad en los ojos que me miran, si, en fin, se recuerda que esta mirada apela a mi responsabilidad y consagra mi libertad en tanto que responsabilidad y don de sí, el pluralismo de la sociedad no podría desaparecer en la elevación a la razón. Sería su condición. No se trata de lo impersonal en mí que la Razón instauraría sino de un Yo capaz de sociedad, surgido en el gozo, como separado, pero cuya separación es necesaria para que lo infinito —y su finitud— se lleve a cabo como «de frente»— pueda *ser*—.

5. Lenguaje y objetividad

Un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro gracias al cual el mundo de mi gozo llega a ser tema con una significación. Las cosas adquieren una significación racional y no solamente de simple uso, porque Otro está asociado a mis relaciones con ellas. Al designar una cosa, la designo para otro. El acto de designar modifica mi relación de gozo y posesión de las cosas, coloca las cosas en la perspectiva de otro. Utilizar un signo no se limita pues al hecho de sustituir la relación directa con una cosa, con una relación indirecta, sino que permite convertir las cosas en ofrendables, desprenderlas de mi uso, alienarlas, volverlas exteriores. La palabra que designa las cosas atestigua su partición entre yo y los otros. La objetividad del objeto no deriva de una suspensión del uso y del gozo en la que las poseo sin asumirlas. La objetividad resulta del lenguaje que permite poner en duda la posesión. Este desprendimiento tiene un sentido positivo: es la entrada de las cosas en la esfera del otro. La cosa llega a ser tema. Tematizar,

es ofrecer el mundo a Otro por la palabra. La «distancia» frente al objeto deja así atrás su significación espacial.

Esta objetividad resulta correlativa, no de un trazo cualquiera en un objeto aislado, sino de su relación con Otro. La objetivación se produce en la misma obra del lenguaje en el que el sujeto se desprende de las cosas poseídas como si sobrevolara su propia existencia, como si estuviese desprendido de sí, como si la existencia que él existe aún no le hubiese llegado completamente. Distancia más radical que toda distancia en el mundo. Es necesario que el sujeto se encuentre a «distancia» de su propio ser, aun frente a esta toma de distancia correspondiente a la casa por la cual aún está en el ser. Porque una negación, aun cuando se refiera a la totalidad del mundo, sigue siendo interior a la totalidad. Para que la distancia objetiva se profundice, es necesario que al mismo tiempo que es en el ser, el sujeto no sea aún en él; que en cierto sentido no haya nacido aún, que aún no esté en la naturaleza. Si el sujeto capaz de objetividad no *es* aún completamente, este «aún no», este estado de potencia con relación al acto, no designa un menos que el ser, sino el tiempo. La conciencia del objeto —la tematización— reposa en la distancia frente a sí, que no puede ser sino tiempo; o si se prefiere, reposa en la conciencia de sí, a condición de que se reconozca como «tiempo» la «distancia de sí a sí», en la conciencia de sí. Solamente el tiempo no puede designar un «aún no» que no sea sin embargo un «menos ser», no puede mantenerse alejado a la vez del ser y de la muerte más que como futuro inagotable de lo infinito, es decir, como eso que se produce en la relación misma del lenguaje. El sujeto sobrevuela su existencia al designar lo que él posee al otro, al hablar. Pero a partir de este recibimiento de lo infinito del Otro es como tiene la libertad frente a sí que exige este desposeimiento. La tiene finalmente del Deseo que no viene de una falta o de una limitación, sino de una excedencia de la idea de lo Infinito.

El lenguaje hace posible la objetividad de los objetos y su tematización. Ya Husserl ha afirmado que la objetividad del pensamiento consiste en el hecho de ser válido para todo el mundo. Conocer objetivamente sería, pues, constituir mi pensamiento de tal manera que obtenga ya una referencia al pensamiento de los otros. Esto que comunico se constituye de antemano en función de los otros. Al hablar no transmito a otro lo que es objetivo para mí: lo objetivo sólo llega a ser objetivo por la comunicación. Pero, en Husserl, el Otro que hace posible esta comunicación se constituye desde un principio por

un pensamiento monádico. La base de la objetividad se constituye en un proceso puramente subjetivo. Al plantear la relación con el Otro como ética, se sobrepasa una dificultad que sería inevitable si la filosofía, contrariamente a Descartes, partiese de un *cogito* planteado de modo absolutamente independiente del Otro.

El *cogito* cartesiano se da, en efecto, al fin de la tercera meditación, como apoyado en la certidumbre de la existencia divina, en tanto que infinita, con relación a la cual se plantea y se concibe la finitud del *cogito* o de la duda. Esta finitud no podría determinarse, como en los modernos, sin recurrir a lo infinito, a partir de la mortalidad del sujeto, por ejemplo. El sujeto cartesiano se da un punto de vista exterior a sí mismo a partir del cual puede aprehenderse. Si, en una primera etapa, Descartes toma una conciencia indudable de sí por sí, en una segunda etapa —reflexión sobre reflexión— percibe las condiciones de esta certeza. Esta certeza se debe a la claridad y a la distinción del *cogito*, pero la certeza es buscada a causa de la presencia de lo infinito de este pensamiento finito que sin esta presencia ignoraría su finitud:

> ...Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Que enim ratione intelligerem me dubitare me cupere, hoc est aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectionis in me esset, ex cujus comparatione defectus meos cognoscerem? [3].

La posición del pensamiento en el seno de lo infinito que lo ha creado y que le ha dado la idea de lo infinito, ¿se descubre por un razonamiento o una intuición que sólo pueden plantear temas? Lo infinito no podría ser tematizado y la distinción entre razonamiento e intuición no conviene al acceso a lo infinito. La relación con lo infinito, en la doble estructura de lo infinito presente a lo finito, pero también fuera de lo finito, ¿no es extraña a la teoría? Hemos visto en ella la relación ética. Si Husserl ve en el *cogito* una objetividad sin ningún apoyo fuera de sí, constituye la idea de lo infinito, y se la da como objeto. La no-constitución de lo infinito en Descartes deja una puerta abierta. La referencia del *cogito* finito a lo infinito de Dios no consiste en una simple tematización de Dios. De todos los objetos doy cuentas por mí mismo, los con-

3. Ed. Tannery, VII, 45-46.

tengo. La idea de lo infinito no es un objeto. El argumento ontológico se encuentra en la mutación de este «objeto» en ser, en independencia frente a mí. Dios, es el Otro. Si pensar consiste en referirse a un objeto, es necesario creer que el pensamiento de lo infinito no es un pensamiento. ¿Qué es, positivamente? Descartes no plantea la cuestión. En todo caso, es evidente que la intuición de lo infinito conserva un sentido racionalista y no llegará a ser, de ninguna manera, la invasión de Dios a través de una emoción interior. Descartes, mejor que un idealista o que un realista, descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que, sin embargo, no violenta la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades.

El último párrafo de la tercera meditación nos lleva a una relación con lo infinito, que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal. La contemplación se convierte en admiración, adoración y alegría. No se trata ya de un «objeto infinito», aún conocido y tematizado, sino de una majestad:

> ...Placet hic aliquamdiu in ipsius Dei comtemplatione immorari, eius attributa apud me expendere et immensi huius luminis pulchritudinem quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplatione summam alterius vitae felicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem licet multo minus perfecta, maximum cujus in hac vita capaces simus voluptatem percipi posse experimur...

Este párrafo no nos parece un ornamento de estilo o un prudente homenaje a la religión, sino expresión de esta transformación de la idea de lo infinito introducida por el conocimiento, en Majestad abordada como rostro.

6. El Otro y los otros

La presentación del rostro —la expresión— no devela un mundo interior, previamente cerrado, que agrega así una nueva región para comprender o para apresar. Me llama, al contrario, por encima del dato que la palabra pone ya en común entre nosotros. Lo que se da, lo que se toma, se reduce al fenómeno, descubierto y ofrecido a la aprehensión, que arrastra una existencia que se suspende en la posesión. Por el contrario, la presentación del rostro me pone en relación con el ser. El *existir de este ser* —irreductible a la fenomenalidad, compren-

dida como realidad sin realidad— se efectúa en la inaplazable urgencia con que exige una respuesta. Esta respuesta difiere de la «reacción» que suscita el dato, porque no puede seguir estando «entre nosotros», como en el momento de las disposiciones que tomo frente a una cosa. Todo lo que sucede «entre nosotros» concierne a todo el mundo, el rostro que lo mira se coloca en el pleno día del orden público, aun si me separo de él al buscar con el interlocutor la complicidad de una relación privada y una clandestinidad.

El lenguaje, como presencia del rostro, no invita a la complicidad con el ser preferido, al «yo-tú» suficiente y que se olvida del universo; se niega en su franqueza a la clandestinidad del amor en el que pierde su franqueza y su sentido y se torna risa o arrullo. El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se *une* a mí. Pero me une a él para servir, me manda como un señor. Mandato que sólo puede concernirme en tanto que yo mismo soy señor, mandato, en consecuencia, que me manda a mandar. El *tú* se coloca ante *un nosotros*. Ser *nosotros* no es «atropellarse» o darse codazos en torno de una tarea común. La presencia del rostro —lo infinito del Otro— es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar. Por esto la relación con el otro o discurso es, no sólo el cuestionamiento de mi libertad, la llamada que viene del Otro para convocarme a la responsabilidad, no sólo la palabra por la cual me despojo de la posesión que me constriñe, al enunciar un mundo objetivo y común, sino también la predicación, la exhortación, la palabra profética. La palabra profética responde esencialmente a la epifanía del rostro, dobla todo discurso, no como un discurso sobre temas morales, sino como momento irreductible del discurso suscitado esencialmente por la epifanía del rostro en tanto que testimonia la presencia del tercero, de toda la humanidad, en los ojos que me miran. Toda relación social, como derivada, se remonta a la

presentación del Otro al Mismo, sin ningún intermediario, imagen o signo, por la sola expresión del rostro. La esencia de la sociedad se escapa, si se la plantea parecida al género que une a los individuos similares. Existe ciertamente un género humano como género biológico y la función común que los hombres pueden ejercer en el mundo como totalidad, permite aplicarles un concepto común. Pero la comunidad humana que se instaura por el lenguaje —en la que los interlocutores permanecen absolutamente separados— no costituye la unidad del género. Se predica como parentesco entre los hombres. Que todos los hombres sean hermanos no se explica por su semejanza, ni por una causa común de la cual ellos serían efecto, como las medallas que remiten al mismo troquel que las ha acuñado. La paternidad no se reduce a una causalidad en la que los individuos participarían misteriosamente y que determinaría, por un efecto no menos misterioso, un fenómeno de solidaridad.

Es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño —y la epifanía del rostro coincide con estos dos momentos— lo que constituye el hecho original de la fraternidad. La paternidad no es una causalidad: sino la instauración de una unicidad con la cual la unicidad del padre coincide y no coincide. La no coincidencia consiste, concretamente, en mi posición como hermano, implica otras unicidades a mi lado, de suerte que mi unicidad de yo resume a la vez la suficiencia del ser y mi parcialidad, mi posición frente al otro como rostro. En este recibimiento del rostro (recibimiento que ya es mi responsabilidad frente a él y en la que, en consecuencia, me aborda a partir de una dimensión de altura y me domina) se instaura la igualdad. O la igualdad se produce allí donde el Otro manda al Mismo y se revela a él en la responsabilidad, o es sólo una idea abstracta y una palabra. No se la puede separar del recibimiento del rostro del cual es un momento.

El orden mismo de lo humano implica la fraternidad y la idea del género humano. Se opone radicalmente a la concepción de la humanidad unida por la similitud, de una multiplicidad de familias salidas de las piedras arrojadas por Deucalión a su espalda y que, por la lucha de los egoísmos, terminó en una ciudad humana. La fraternidad humana tiene así un doble aspecto, implica individualidades cuyo orden lógico no se reduce al orden de diferencias últimas en un género; su singularidad consiste en referirse cada una a sí misma (un individuo que tiene un género común con otro, no estaría suficien-

temente alejado de él). Implica, por otra parte, la comunidad de padre, como si la comunidad del género no aproximara bastante. Es necesario que la sociedad sea una comunidad fraternal para adecuarse a la medida de la lealtad —de la proximidad por excelencia— en la que el rostro se presenta a mi recibimiento. El monoteísmo significa este parentesco humano, esta idea de raza humana que se remonta al acceso al otro en el rostro, en una dimensión de altura, en la responsabilidad para sí y para otro.

7. Asimetría de lo interpersonal

La presencia del rostro que viene de más allá del mundo, pero que me compromete en la fraternidad humana, no me abruma como una esencia numinosa que hace temblar y se hace temer. Ser en relación, absolviéndose de esta relación, es hablar. El Otro *no aparece* solamente en su rostro, como un fenómeno sometido a la acción y a la dominación de una libertad. Infinitamente alejado de la misma relación en la que entra, se presenta allí de pronto como absoluto. El Yo se desprende de la relación pero en el seno de la relación con un ser absolutamente separado. El rostro en el que el otro se vuelve hacia mí, no se reabsorbe en la representación del rostro. Escuchar su miseria que pide justicia no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como responsable, a la vez como más y como menos que el ser que se presenta en el rostro. Menos, porque el rostro me recuerda mis obligaciones y me juzga. El ser que se presenta en él viene de una dimensión de altura, dimensión de la trascendencia en la que puede presentarse como extranjero, sin oponerse a mí, como obstáculo o enemigo. Más, porque mi posición de *yo* consiste en poder responder a esta miseria esencial de otro, en descubrirme recursos. El Otro que me domina en su trascendencia es también el extranjero, la viuda y el huérfano con los cuales estoy obligado.

Estas diferencias entre el Otro y yo no dependen de «propiedades» diferentes que serían inherentes al «yo» por una parte y al Otro por la otra; ni de disposiciones psicológicas diferentes que cobrarían su sentido en el encuentro. Se deben a la coyuntura Yo-Otro, a la *orientación* inevitable del ser «a partir de sí» hacia «el Otro». La prioridad de esta orientación con relación a los términos que se colocan en ella —y que, por otra parte, no pueden surgir sin esta orientación— resume las tesis de la presente obra.

El ser no *es desde un comienzo*, para dar después paso, al estallar, a una diversidad cuyos términos mantendrían relaciones recíprocas que consagrarían así la totalidad de la que provienen y en la cual se produciría eventualmente un ser que existe para sí, un yo, que se coloca frente a otro yo (incidentes de los que no se podría dar cuenta por un discurso impersonal exterior a estos incidentes). De la orientación del Yo hacia el Otro no sale ni el lenguaje que la narra. No se coloca *ante* una correlación de la cual el yo recibiría su identidad y el Otro su alteridad. La separación del lenguaje no denota la presencia de dos seres en un espacio etéreo en el que la unión reproduce simplemente la separación. La separación es desde el principio el hecho de un ser que vive en *algún lugar*, de *algo*, es decir, que goza. La identidad del yo le viene de su egoísmo, cuyo gozo lleva a cabo la insular suficiencia y al que el rostro enseña lo infinito de donde esta suficiencia insular se separa. Este egoísmo se funda ciertamente en la infinitud del otro que sólo puede realizarse si se produce como la idea de lo Infinito en un ser separado. El Otro invoca, ciertamente, este ser separado, pero esta invocación no se reduce a llamar a un correlativo. Deja lugar a un proceso de ser que se deduce de sí, es decir, permanece separado y capaz de cerrarse a la llamada que lo ha suscitado, pero también es capaz de recibir este rostro de lo infinito con todos los recursos de su egoísmo: económicamente. La palabra no se instaura en un medio homogéneo o abstracto, sino en un mundo en el que es necesario socorrer y dar. Supone un yo, existencia separada en su gozo y que no recibe el rostro y su voz que viene de la otra orilla, con las manos vacías. La multiplicidad en el ser que se niega a la totalización, pero que se perfila como fraternidad y discurso, se sitúa en un «espacio» esencialmente asimétrico.

8. Voluntad y razón

El discurso condiciona el pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable al proferir el «no matarás». La esencia del discurso es ética. Al enunciar esta tesis, se niega el idealismo.

Lo inteligible idealista constituye un sistema de relaciones ideales coherentes cuya presentación ante el sujeto equivale a la entrada del sujeto en este orden y su absorción en estas relaciones ideales. El sujeto no tiene ningún recurso en sí

mismo que no se agote bajo el sol inteligible. Su voluntad es razón y su separación, ilusoria (aún cuando la posibilidad de la ilusión atestigüe la existencia de una fuente subjetiva, al menos subterránea, que lo inteligible no puede desecar).

El idealismo profundizado hasta el fin lleva toda ética a la política. El Otro y yo funcionan como elementos de un cálculo ideal, reciben de este cálculo su ser real y se abordan mutuamente bajo el dominio de las necesidades ideales que los atraviesan desde todas partes. Desempeñan la función de momentos en un sistema y no de origen. La sociedad política aparece como una pluralidad que expresa la multiplicidad de las articulaciones de un sistema. En el reino de los fines, en el que las personas se definen, ciertamente, como voluntades, pero donde la voluntad se define como lo que se deja afectar por lo universal —en el que la voluntad se pretende razón aunque sea práctica—, la multiplicidad no reposa, en efecto, más que sobre la esperanza de la felicidad. El principio supuestamente animal de la felicidad, ineluctable en la descripción de la voluntad, aunque sea razón práctica, mantiene el pluralismo en la sociedad de los espíritus.

En este mundo sin multiplicidad, el lenguaje pierde toda significación social, los interlocutores renuncian a su unicidad, no al desearse uno al otro, sino al desear lo universal. El lenguaje equivaldría a la constitución de instituciones razonables en las cuales llega a ser objetiva y efectiva una razón impersonal que ya se abre en las personas que hablan y sostiene ya su efectiva realidad: cada ser se coloca aparte de todos los demás, pero la voluntad de cada uno o la ipseidad, consiste, desde el comienzo, en querer lo universal o lo razonable, es decir, en negar su particularidad misma. Al realizar su esencia de discurso, al llegar a ser discurso universalmente coherente, el lenguaje realizaría al mismo tiempo el Estado universal en el que se reabsorbe la multiplicidad y en el que el discurso se acaba, por falta de interlocutores.

No sirve, al objeto de mantener la pluralidad en el ser o la unicidad de la persona, distinguir formalmente voluntad y entendimiento, voluntad y razón, cuando se decide inmediatamente después no considerar como buena voluntad más que la voluntad que se adhiere a las ideas claras o que sólo se decide con respecto a lo universal. Si la voluntad puede aspirar de algún modo a la razón, es razón, razón que se busca o que se hace. Revela su verdadera esencia en Spinoza o en Hegel. A esta identificación de la voluntad y de la razón que apunta la última intención del idealismo, se opone toda la experiencia

patética de la humanidad que el idealismo hegeliano o spinozista relegan a lo subjetivo o a lo imaginario. El interés de esta oposición no reside en la protesta misma del individuo que niega el sistema y la razón, es decir, en su arbitrariedad, y que en consecuencia, el discurso coherente podría hacer callar por persuasión, sino en la afirmación que hace vivir esta oposición. La oposición no consiste, en efecto, en cerrar los ojos al ser y en golpear así locamente la cabeza contra el muro para sobrepasar en sí la conciencia de sus defectos como ser de su miseria y de su exilio y para transformar una humillación en orgullo desesperado. Tiene la certeza de la excedencia que comporta —con relación al ser pleno o inmutable o en acto— una existencia separada de él y que así lo desea, *es decir, de la excedencia que se produce por la sociedad con lo infinito*, excedencia incesante que lleva a cabo la infinitud de lo infinito. Lo protesta contra la identificación de la voluntad en la razón no se complace en lo arbitrario, lo que por su absurdo y su inmoralidad, justificaría pronto esta identificación. Procede de la certeza de que lo ideal de un ser realizado desde toda la eternidad que sólo piensa en sí mismo, no podría servir de patrón ontológico a una vida, a un devenir, capaces de renovación, de Deseo, de sociedad. La vida no se comprende simplemente como una disminución, una caída o una virtualidad del ser. Lo individual y lo personal cuentan y actúan independientemente de lo universal que los formaría y a partir de lo cual, por otra parte, la existencia de lo individual o la caída de la que surge, permanecen sin explicar. *Lo individual y lo personal son necesarios para que lo Infinito pueda producirse como infinito.* La imposibilidad de tratar la vida en función del ser se manifiesta con fuerza en Bergson, para quien la duración no imita ya, en su caída, a una eternidad inmóvil, o en Heidegger, en quien la posibilidad no se refiere ya, como δύναμις al ἔργον. Heidegger separa la vida de esta finalidad de la potencia que tiende hacia el acto. La posibilidad de un más que el ser o un sobre el ser, se traduce en la idea de la creación, que, en Dios, sobrepasa a un ser eternamente satisfecho de sí. Pero esta noción del ser sobre el ser, no viene de la teología. Si no ha desempeñado una función en la filosofía occidental salida de Aristóteles, la idea platónica de Bien le asegura al menos la dignidad de un pensamiento filosófico que no necesita, en consecuencia, remitir a alguna sabiduría oriental.

Si la subjetividad no fuese más que un modo deficiente del ser, la distinción entre voluntad y razón conduciría en efecto a concebir la voluntad como arbitraria, como negación pura

y simple de una razón embrionaria o virtual que dormita en un yo y, en consecuencia, negación de este yo y violencia frente a sí mismo. Si, al contrario, la subjetividad se establece como ser separado en relación con otro absolutamente otro o el Otro —si el rostro trae la primera significación, es decir, el surgir mismo de lo racional—, la voluntad se distingue fundamentalmente de lo inteligible que no debe comprender y donde no debe desaparecer, porque la inteligibilidad de este inteligible reside precisamente en el comportamiento ético, es decir, en la responsabilidad a la cual invita a la voluntad. La voluntad libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, no es libre de negar esta responsabilidad, no es libre de ignorar el mundo cuerdo donde el rostro del otro la ha introducido. En *el recibimiento del rostro la voluntad se abre a la razón.* El lenguaje no se limita al sueño mayéutico de pensamientos, comunes a los seres. No acelera la maduración interior de una razón común a todos. Enseña e introduce lo nuevo en un pensamiento; la introducción de lo nuevo en un pensamiento, la idea de lo Infinito: he aquí la obra misma de la razón. Lo absolutamente nuevo es el Otro. Lo racional no se opone a lo experimentado. La experiencia absoluta, la experiencia de lo que de ningún modo es *a priori*, es la razón misma. Al descubrir como correlativo de la experiencia, al Otro, a aquel que es esencialmente en sí, puede hablar y de ningún modo se impone como objeto, se concilia la *novedad* que aporta la experiencia con la vieja exigencia socrática de un espíritu al que nada puede violentar y que retoma Leibnitz al negar ventanas a las mónadas. La presencia ética es a la vez otra y se impone sin violencia. La actividad de la razón que comienza con la palabra, el sujeto, no abdica de su unicidad, sino que confirma su separación. No entra en su propio discurso para desaparecer en él. Sigue siendo apología. El paso a lo racional no es una suspensión de la individualidad precisamente porque es lenguaje, es decir, respuesta al ser que le habla en el rostro y que no tolera más que una respuesta personal, es decir, un acto ético.

III. La relación ética y el tiempo

1. El pluralismo y la subjetividad

La separación —que se efectúa en lo concreto, como habituación y economía— hace posible la relación con la exterioridad separada, absoluta. Esta relación, la metafísica, se efectúa originalmente por la epifanía del Otro en el rostro. La separación se profundiza entre términos absolutos y, sin embargo, en relación, que se absuelven de la relación que mantienen, que no abdican de ella en provecho de una totalidad que esta relación esbozaría. Así, la relación metafísica realiza un existir múltiple, el pluralismo. Pero esta relación no realizaría el pluralismo, si la estructura formal de la relación agotara la esencia de la relación. Es necesario explicitar el poder que tienen los seres puestos en relación de absolverse de la relación. Este poder comporta para cada uno de los términos separados, un sentido diferente de absolución. El Metafísico no es absoluto en el mismo sentido que la Metafísica. La dimensión de altura de la que la Metafísica viene al metafísico indica una no-homogeneidad del espacio tal que una radical multiplicidad, distinta de la multiplicidad numérica, pueda introducirse en él. La multiplicidad numérica queda sin defensa frente a la totalización. Para que una multiplicidad pueda producirse en el orden del ser, no es suficiente que el *develamiento* (en el que el ser no sólo se manifiesta, sino en el que se efectúa o se ejecuta o se ejerce o reina) no es suficiente que su *producción* irradie en el resplandor frío de la verdad. En este resplandor, lo diverso se une bajo la mirada panorámica que este resplandor invoca. La contemplación se absorbe en esta totalidad e instaura, precisamente así, este ser objetivo y eterno o esta «naturaleza impasible que resplandece de su belleza eterna» según la expresión de Pushkin, en la que el sentido común reconoce el prototipo del ser y que, para el filósofo, confiere su prestigio a la totalidad. La subjetividad del conocimiento no puede quebrar esta totalidad que se refleja en el sujeto o refleja el sujeto. La totalidad objetiva *permanece exclusiva* frente a toda *otra*, a pesar de que se desnuda, es decir, a pesar de que aparece a otro. La contemplación se define, tal vez, como un proceso por el cual el ser se revela sin dejar de ser uno. La filosofía que ella conduce es supresión del pluralismo.

Para que una multiplicidad pueda mantenerse, es necesario que se produzca en ella la subjetividad de modo que no pueda

ser congruente con el ser en el que se produce. Es necesario que el ser se ejerza en tanto que se revela, es decir, en tanto que, en su ser mismo, que se desliza hacia un yo que lo aborda, pero que se desliza hacia él infinitamente, sin entorpecerse, quemándose sin consumirse. Pero no se puede concebir este abordaje como un conocimiento en el que el sujeto cognoscente se refleja y se absorbe. Sería destruir simultáneamente esta exterioridad del ser, por una reflexión total a la cual aporta el conocimiento. La imposibilidad de la reflexión total no debe ser planteada negativamente como la finitud de un sujeto cognoscente que, mortal y de antemano comprometido en el mundo, no accede a la verdad, sino en tanto que la *excedencia* de la relación social en la que la subjetividad permanece de cara a..., en la lealtad de este recibimiento, y no se mide por la verdad. La relación social no es una relación cualquiera, una entre tantas otras de las que pueden producirse en el ser, sino su último acontecimiento. El discurso mismo con que lo anuncio y cuya pretensión de verdad —que postula una reflexión total— refuta el carácter insuperable de la relación del cara-a-cara, lo confirma sin embargo por el hecho de enunciar esta verdad, de decirla al otro. La multiplicidad supone pues una objetividad planteada en la imposibilidad de una reflexión total, en la imposibilidad de confundir en un todo el yo y el no-yo. Esta imposibilidad no es negativa (eso sería plantearla todavía en relación al ideal de la verdad contemplada). Esta imposibilidad se debe a la excedencia de la epifanía del Otro que me domina desde su altura.

Esta fundamentación del pluralismo no paraliza en el aislamiento los términos que constituyen la pluralidad. Al mismo tiempo que se mantienen contra la totalidad que los absorbería, les permite el comercio o la guerra. En ningún momento se plantean como causa de sí mismos, lo cual les quitaría toda receptividad y toda actividad, los encerraría, a cada uno, en su interioridad y los aislaría como los dioses epicúreos que viven en los intersticios del ser o como los dioses inmovilizados en el lapso de tiempo [4] del arte, dejados, eternamente, a bordo del intervalo, en el umbral de un porvenir que no se produce jamás, estatuas que se miran con los ojos vacíos, ídolos que, contrariamente a Giges, se exponen y no ven. Nuestros análisis de la separación han abierto otra perspectiva. La forma original de esta multiplicidad no se produce sin embargo ni como guerra, ni como comercio. Guerra y comercio presupo-

4. Cf. E. Levinas, *La réalité et son ombre:* Temps modernes (1948).

nen el rostro y la trascendencia del ser que aparece en el rostro. La guerra no deriva del hecho empírico de la multiplicidad de seres que se limitan bajo el pretexto de que, la presencia de uno limita inevitablemente al otro, y la violencia coincidiría con esta limitación. La limitación no es, por sí misma, violencia. La limitación sólo se concibe en una totalidad en la que las partes se definen recíprocamente. La definición, lejos de hacer violencia a la identidad de los términos reunidos en totalidad, asegura esta identidad. El límite separa y une en un todo. La realidad fragmentada en conceptos que se limitan recíprocamente, forma una totalidad por esta fragmentación misma. Como juego de fuerzas antagónicas, el mundo forma un todo y se deduce o debe deducirse, en un pensamiento científico acabado, de una fórmula única. Lo que se está tentado de llamar antagonismo de fuerzas o de conceptos, supone una perspectiva subjetiva y un pluralismo de voluntades. El punto en el que converge esta perspectiva no forma parte de la totalidad. La violencia en la naturaleza remite así a una existencia, precisamente no limitada por otra y que se mantiene fuera de la totalidad. Pero la exclusión de la violencia por seres susceptibles de integrarse en una totalidad, no equivale a la paz. La totalidad absorbe la multiplicidad de los seres que implica la paz. Sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad.

La guerra se distingue pues de la oposición lógica del *uno* al *otro*, por la cual el uno y el otro se definen en una totalidad abarcable panorámicamente y en la que tendría origen su oposición. En la guerra, los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, rechazan la comunidad, rechazan la ley; ninguna frontera detiene el uno en el otro y lo define. Se afirman reascendiendo la totalidad, cada uno se identifica, no por su lugar en el todo, sino por su *sí*.

La guerra supone la trascendencia del antagonista. Se hace al hombre. Se rodea de honores y los rinde, apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en un rostro. No es la caza, ni la lucha con un elemento. La posibilidad que conserva el adversario de desbaratar los cálculos mejor establecidos, traduce la separación, la ruptura de la totalidad a través de la cual los adversarios se abordan. El guerrero corre un riesgo. Ninguna logística garantiza la victoria. Los cálculos que permiten determinar la resultante de las fuerzas en una totalidad, no deciden la guerra. Se mantiene en el límite entre una suprema confianza en sí y un riesgo

supremo. Es una relación entre seres exteriores a la totalidad y que, en consecuencia, no se tocan.

Pero la violencia, imposible entre seres dispuestos a constituir una totalidad —es decir, a reconstituirla—, ¿será acaso posible entre seres separados? ¿Cómo podrán esos seres separados mantener una relación, aunque sea de violencia? El rechazo de la totalidad por parte de la guerra no niega la relación, porque, en la guerra, los adversarios se buscan.

La relación entre seres separados sería, en efecto, absurda si estos términos se plantearan como sustancia, si cada una fuera *causa sui*, porque, puras actividades, no se prestarían a padecer ninguna acción, los términos no hubieran podido sufrir violencia. Pero la relación de violencia no permanece al nivel del caso puramente formal de la relación. Implica una estructura determinada de términos en relación. La violencia sólo se refiere a un ser a la vez apresable y que escapa a toda aprehensión. Sin esta contradicción viviente, en el ser que sufre la violencia, el despliegue de la fuerza violenta se reduciría al trabajo.

Para que la relación entre seres separados sea posible, será necesario que los términos múltiples sean parcialmente independientes y que parcialmente estén en relación. La noción de libertad finita se impone entonces a la reflexión. Pero ¿a partir de qué formar esta noción? Decir que un ser es parcialmente libre plantea al punto el problema de la relación que existe en él entre la parte libre, *causa sui*, y la parte no-libre. Decir que aquella está impedida en ésta nos lleva indefinidamente a la misma dificultad. ¿Cómo la parte libre, *causa sui*, puede sufrir de algún modo la parte no libre? La finitud de la libertad no debe significar, pues, un cierto límite en el sustancia del ser libre, escindido en una parte dotada de causalidad propia y otra sometida a causas exteriores. Es necesario tomar la noción de independencia fuera de la causalidad. La independencia no equivaldría a la idea de *causa sui*, desmentida, por otra parte, por el nacimiento no escogido e imposible de escoger (el gran drama del pensamiento contemporáneo), nacimiento que sitúa la voluntad en un mundo anárquico, es decir, sin origen.

En la relación que no constituye totalidad los seres en guerra no pueden pues ser descritos por la libertad, abstracción que se revela contradictoria, desde que se le supone una limitación.

Un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo. La libertad finita no hace inteligible la noción de tiempo, el tiempo

da un sentido a la noción de libertad finita. El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal —ofrecido a la violencia— no es el ser para la muerte, sino el «aún no» que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable. En la guerra se acerca la muerte a aquel que se aleja de ella, a aquel que *por el momento* existe completamente. En la guerra se reconoce así la realidad del tiempo que separa el ser de su muerte, es decir, aún la realidad de un ser consciente de su interioridad. Como *causa sui* o libertad, los seres serían inmortales y no podrían, con una especie de odio sordo y absurdo, aplastarse los unos a los otros. Sólo ofrecidos a la violencia, sólo mortales, los seres serían muertos en un mundo en el que nada se opone a nada, cuyo tiempo se dislocaría en eternidad. La noción de un ser mortal, pero temporal, considerado en su voluntad —noción que vamos a desarrollar— se distingue fundamentalmente de toda causalidad que lleva a la idea de *causa sui*. Tal ser se expone, pero también se opone a la violencia. No le ocurre como ocurre un accidente a una libertad soberana. La prenda que la violencia tiene sobre este ser —la mortalidad de este ser— es el hecho original. La libertad es sólo su aplazamiento en el tiempo. No se trata de una libertad finita en la que se produciría una singular mezcla de actividad y de pasividad, sino de una libertad originalmente nula, ofrecida en la muerte al otro, pero en la que el tiempo surge como un escape: la voluntad libre es antes necesidad distendida y aplazada que libertad finita. Escape o distensión, aplazamiento por el cual nada es aún definitivo, nada es consumado, astucia que encuentra una dimensión de repliegue, allí donde lo inexorable es inminente.

El contacto del alma con el cuerpo del cual dispone, se invierte en no-contacto de un golpe dado al vacío. Es necesario tener en cuenta —pero ¿cómo?—la astucia del adversario que no se mide en fuerzas. Y mi astucia aplaza lo inevitable. Para tener éxito, el golpe debe darse allí donde el adversario se ha ausentado; para estar prevenido, hay que retirarse del punto en el que me toca. El engaño y la emboscada —industria de Ulises— constituyen la esencia de la guerra. Esta astucia se inscribe en la existencia misma del cuerpo. Es soltura, simultaneidad de la ausencia y la presencia. La corporalidad es el modo de existencia de un ser cuya presencia se aplaza en el momento mismo de su presencia. Una tal distensión en la tensión del instante no puede venir más que de una dimensión infinita que me separa del otro, a la vez presente y aún

porvenir, dimensión que abre el rostro del otro. La guerra sólo puede producirse cuando se ofrece a la violencia un ser que aplaza su muerte. Sólo puede producirse allí donde el discurso ha sido posible: el discurso sostiene la guerra. Por otra parte la violencia no apunta simplemente a disponer del otro como se dispone de una cosa, sino, ya en el límite del asesinato, procede de una negación ilimitada. Sólo puede apuntar a una presencia, infinita a pesar de su inserción en el campo del poder. La violencia sólo puede apuntar a un rostro.

No es pues la libertad la que da cuenta de la trascendencia del Otro, la trascendencia del Otro da cuenta de la libertad; trascendencia del Otro con relación a mí, la cual, infinita, no tiene la misma significación que mi trascendencia con relación a ella. El riesgo que implica la guerra mide la distancia que separa los cuerpos en el cuerpo a cuerpo. El Otro, rodeado por las fuerzas que lo doblegan, expuesto al poder, permanece imprevisible, es decir, trascendente. Trascendencia que no se describe negativamente, sino que se manifiesta positivamente en la resistencia moral del rostro a la violencia del asesinato. La fuerza del Otro es desde ahora moral. La libertad —aunque sea la de la guerra— no puede manifestarse más que fuera de la totalidad, pero este «fuera de la totalidad» se abre por la trascendencia del rostro. Pensar la libertad *en el seno* de la totalidad, es reducir la libertad al rango de una determinación en el ser y después integrarla a una totalidad al volver a cerrar la totalidad sobre «agujeros» de indeterminación y al buscar con la psicología las leyes de un ser libre.

Pero la relación que sostiene la guerra, relación asimétrica con el Otro que, infinito, abre el tiempo, trasciende y domina la subjetividad (el yo no es trascendente con relación al Otro en el mismo sentido en el que el Otro es trascendente con relación al yo), puede tomar el aspecto de una relación asimétrica. El rostro cuya epifanía ética consiste en solicitar una respuesta (que la violencia de la guerra y su negación asesina sólo pueden intentar reducir al silencio) no se contenta con la «buena voluntad» y la benevolencia platónica. La «buena intención» y la «benevolencia platónica» sólo son el residuo de una actitud que se toma allí donde se goza de las cosas allí donde es posible despojarse de ellas y ofrecerlas. A partir de aquí, la independencia del yo y su posición frente a lo absolutamente otro, puede aparecer en una historia y una política. La separación se encuentra envuelta en un orden en el que la asimetría de la relación interpersonal se borra, donde el hombre parti-

cular, individuación del género hombre, que aparece en la historia, sustituye al yo y al otro.

La separación no se borra en este equívoco. Ahora conviene mostrar bajo qué forma concreta se pierde la libertad de la separación y en qué sentido se mantiene en su pérdida misma y puede resurgir.

2. El comercio, la relación histórica y el rostro

En tanto que operante, la voluntad asegura el *en lo de sí* del ser separado. Pero la voluntad queda inexpresa en su obra, que tiene una significación, aunque sigue siendo muda. El trabajo en el cual se ejerce, se inserta visiblemente en las cosas, pero la voluntad se ausenta pronto, porque la obra asume el anonimato de la mercancía, anonimato en el que, en tanto que asalariado, puede desaparecer el obrero mismo.

El ser separado puede, ciertamente, encerrarse en su interioridad. Las cosas no podrían dificultarla absolutamente y la sabiduría epicúrea vive de esta verdad. Pero la voluntad en la que se ejerce el ser, al tener en cierto modo en la mano todos los hilos que accionan su ser, se expone por su obra al Otro. Su ejercicio se ve como una cosa, aunque sea por la inserción de su cuerpo en el mundo de las cosas, de suerte que la corporalidad describe el régimen ontológico de una alienación primera de sí, contemporánea al acontecimiento mismo por el cual el yo asegura, contra lo desconocido de los elementos, su independencia, es decir, su posesión de sí o su seguridad. La voluntad que equivale al ateísmo —que se niega al Otro, como a una influencia que se ejerce sobre un Yo o que lo tiene en sus hilos invisibles, que se niega al Otro como a un Dios que habita el Yo; la voluntad que se aleja de esta posesión, de este entusiasmo como el poder mismo de la ruptura— se entrega al Otro por su obra que, sin embargo, permite asegurar su interioridad. La interioridad no agota así la existencia del ser separado.

La idea de *fatum* daba cuenta de la inversión que sufre todo lo heroico. El héroe se encuentra desempeñando una función en un drama que desborda sus intenciones heroicas, las cuales, por su oposición misma a este drama, apresuran el cumplimiento de designios extraños a estas intenciones. Lo absurdo del *fatum* desbarata la voluntad soberana. En efecto, la inscripción en una voluntad extraña, se produce por mediación de la obra que se separa de su autor, de sus intenciones

y de su posesión, y de la cual se apodera otra voluntad. El trabajo que introduce el ser en nuestra posesión, se desprende de él *ipso facto*, se entrega en la soberanía misma de sus poderes, de algún modo al Otro.

Toda voluntad se separa de su obra. El movimiento propio del acto consiste en terminar en lo desconocido, en no poder medir todas sus consecuencias. Lo desconocido no resulta de una ignorancia de hecho. Lo desconocido en lo que desemboca el acto, se resiste a todo conocimiento, no se coloca en la luz, porque designa el sentido que recibe la obra a partir del otro. El Otro me puede desposeer de mi obra, tomarla o comprarla y dirigir así mi comportamiento mismo. Me expongo a la instigación. La obra se pone bajo la tutela de esta *Sinngebung* extraña, desde su origen en mí. Importa subrayar que este destino de la obra entregada a una historia que no puedo prever —porque no puedo verla— se inscribe en la esencia misma de mi poder y no resulta de la presencia contingente de otras personas junto a mí.

El poder no se confunde enteramente con su propio impulso, no acompaña a su obra hasta el fin. Se abre una separación entre el productor y el producto. El produtor, en cierto momento, no *sigue* ya, se queda atrás. Su trascendencia permanece a mitad de camino. Contrariamente a la trascendencia de la expresión en la que el ser que se expresa asiste personalmente a la obra de la expresión, la producción indica al autor de la obra en la ausencia del autor, como forma plástica. Este carácter inexpresivo del producto se refleja positivamente en su valor de mercado, en su conveniencia a otros, en su posibilidad de tomar el sentido que otros le darán, de entrar en un contexto diferente de aquel que lo engendra. La obra no se defiende contra la *Sinngebung* del otro y expone la voluntad que la ha producido a la discusión y al desconocimiento, se ofrece a los designios de una voluntad extranjera y se deja apropiar. El querer de la voluntad viviente *aplaza* esta servidumbre y, en consecuencia, quiere contra otro y contra su amenaza. Pero este modo en que una voluntad desempeña un papel en la historia que no ha querido, marca los límites de la interioridad: la voluntad se encuentra apresada en acontecimientos que sólo aparecerán al historiador. Los acontecimientos históricos se encadenan en las obras. Voluntades sin obras no constituirán la historia. No hay historia puramente interior. La historia en la que la interioridad de cada voluntad sólo se manifiesta plásticamente —en el mutismo del producto— es una historia económica. La voluntad en la historia se paraliza en

personaje interpretado a partir de su obra en la que se oscurece lo esencial de su voluntad productora de cosas, dependiente de cosas, pero que lucha contra esta dependencia que la entrega al otro. En tanto que la voluntad, en un ser que habla, recobra y defiende su obra contra la voluntad extraña, la historia no alcanza el retiro en el que vive. Su reino comienza en el mundo de las realidades: resultado, mundo de «obras completas», herencia de voluntades muertas.

Todo el ser del querer no se desenvuelve en el interior del sí. La capacidad de un yo independiente, no contiene su propio ser. El querer escapa al querer. La obra es siempre, en cierto sentido, un acto truncado. No soy íntegramente lo que quiero hacer. De aquí surge un campo de investigación ilimitada para el psicoanálisis o la sociología que toma la voluntad a partir de su aparición en la obra, en su comportamiento o en sus productos.

El orden hostil a la voluntad desprendida de su obra en la que el querer se encuentra así torcido, se apoya en las voluntades extrañas. La obra tiene un sentido para otras voluntades, puede servir a otro y volverse eventualmente contra su autor. El «contra-sentido» que adquiere el resultado de la voluntad retirada de su obra, se debe a la voluntad que ha sobrevivido. Lo absurdo tiene un sentido para alguien. El destino no precede a la historia, la sigue. El destino es la historia de los historiógrafos, narración de sobrevivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos. La distancia histórica que hace posible esa historiografía, esta violencia, esta servidumbre, se mide por el tiempo necesario para que la voluntad pierda completamente su obra. La historiografía narra el modo como los sobrevivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; reposa sobre la usurpación llevada a cabo por los vencedores, es decir, por los sobrevivientes; narra la servidumbre al olvidar la vida que lucha contra la esclavitud.

El hecho de que el querer se escapa a sí mismo, de que el querer no se contiene, equivale a la posibilidad para los otros de apropiarse de la obra, de alienarla, de adquirirla, de comprarla, de sustraerla. La voluntad adquiere así un sentido para el otro, como si fuese una cosa. En la relación histórica, una voluntad no aborda ciertamente a otra como cosa. La relación no se parece a la que caracteriza el trabajo: la relación con las obras sigue siendo en el comercio y en la guerra una relación con el obrero. Pero, a través del oro que lo compra o el acero que lo mata, no aborda al otro de cara; el comercio se-

ñala el mercado anónimo, la guerra se hace a una masa aunque ambos atraviesan el intervalo de una trascendencia. Las cosas materiales, el pan y el vino, el vestido y la casa, como la punta del acero, apresan el «para sí» de la voluntad. La parte de verdad eterna que implica el materialismo se debe a que la voluntad humana permite que sus obras sean tomadas. La punta de la espada —realidad física— puede excluir del mundo una actividad cuerda, un sujeto, un «para sí». Esta gran trivialidad es, sin embargo, muy impresionante; el para sí de la voluntad, inquebrantable en su felicidad, se expone a la violencia, la espontaneidad *sufre*, se transforma en su contrario. El acero no toca un ser inerte, el oro no alcanza a una cosa, sino a una voluntad que, en calidad de voluntad, en calidad de «para sí», debiera ser inmune a todo atentado. La violencia reconoce, pero también doblega la voluntad. La amenaza y la seducción actúan al infiltrarse en el intersticio que separa la obra de la voluntad. La violencia, es corrupción: seducción y amenaza en la que la voluntad se traiciona. Este orden de la voluntad es el cuerpo.

El cuerpo desborda las categorías de una cosa, pero no coincide con la función del «cuerpo propio» del cual dispongo en mi acto voluntario y por el cual *puedo*. La ambigüedad de la resistencia corporal que se transforma en medio y que de medio se transforma en resistencia, no da cuentas de su *hybris* ontológica. El cuerpo, en su actividad misma, en su para sí, se invierte en cosa que ha de ser tratada como cosa. Esto lo expresamos concretamente al decir que se sostiene entre la salud y la enfermedad. A través de él, no sólo se desconoce, también se puede maltratar el «para sí» de la persona, no sólo se lo ofende, también se lo fuerza. «Soy todo aquello que usted quiera» dice Sganarelle, bajo los golpes. No se adopta sobre él sucesivamente y con toda independencia el punto de vista biológico y luego el «punto de vista» interior que lo mantiene como cuerpo propio. La originalidad del cuerpo consiste en la coincidencia de dos puntos de vista. Esta es la paradoja y la esencia del tiempo que va hacia la muerte donde la voluntad es alcanzada como cosa entre cosas —por la punta del acero o por la química de los tejidos (debido a algún asesino o a la impotencia de los médicos)—, pero se da una prórroga y aplaza el contacto por la contra-muerte del aplazamiento. La voluntad esencialmente violable tiene la traición en su esencia. No sólo se la puede ofender en su dignidad —lo que confirmaría su carácter inviolable— sino que admite que la obliguen y que la esclavicen como voluntad, que puede llegar a ser alma es-

clava. El oro y la amenaza no sólo la obligan a vender sus productos, sino también a venderse. O, aún más, la voluntad humana no es heroica.

La corporalidad de la voluntad debe interpretarse a partir de esta ambigüedad del poder voluntario que se expone a los otros en su movimiento centrípeto de egoísmo. El cuerpo es su régimen ontológico y no un objeto. El cuerpo donde puede brillar la expresión y donde el egoísmo de la voluntad llega a ser discurso, y oposición por excelencia, traduce, al mismo tiempo la entrada del yo en los cálculos del otro. A partir de aquí es posible una interacción de voluntades en la historia; interacción entre voluntades definidas cada una como *causa sui*, porque la acción sobre una pura actividad supondría una pasividad en esta actividad. Trataremos más adelante la mortalidad, fundamento de la ambigüedad que traduce el régimen ontológico del cuerpo.

Pero la independencia total de la voluntad ¿no se realiza en el valor? El valor, el poder de mirar la muerte, parece a primera vista realizar la independencia total de la voluntad. Aquel que ha aceptado su muerte permanece expuesto a la violencia del asesino, pero ¿no rechaza acaso hasta el final su aceptación de una voluntad extranjera? Salvo si otro quiere esta muerte misma. En esta caso, al mismo tiempo que rechaza la aceptación, la voluntad satisface, a pesar de ella, por el resultado de su conducta, por su *obra* precisamente, al querer extraño. En la situación extrema de la lucha a muerte, el rechazo a consentir un deseo extraño puede convertirse en satisfacción otorgada a este querer hostil. La aceptación de la muerte no permite pues resistir, seguramente, la voluntad asesina del otro. El desacuerdo absoluto con una voluntad extraña no excluye el cumplimiento de sus designios. Negarse a servir a otro con la vida, no excluye que se lo sirva por la muerte. El ser que quiere, no agota por su querer el destino de su existencia. Destino que no implica necesariamente una tragedia, porque la oposición decidida a la voluntad extraña es, tal vez, locura, ya que se puede hablar a Otro y desearlo.

Los designios del Otro no se me presentan como las leyes de las cosas. Los designios del Otro se muestran como inconvertibles en datos de un problema, que la voluntad podría descontar. La voluntad que se niega a la voluntad extraña, se ve obligada a reconocer esta voluntad extraña como absolutamente exterior, como intraducible en pensamientos que le serían inmanentes. El Otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este

modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal. Este reconocimiento no se produce de nuevo como pensamiento, sino como moralidad. La negación total del otro, el querer que prefiere la muerte a la servidumbre, que aniquila su existencia para poner término a toda relación con lo exterior, no puede impedir que esta obra que no lo expresa, de la cual se ausenta (porque no es una palabra), se inscriba en esta contabilidad extraña a la que desafía, al mismo tiempo que reconoce precisamente por su supremo valor. La voluntad soberana, y que se encierra en sí misma, confirma por su obra la voluntad extraña a la que quiere ignorar y se encuentra «jugada» por el otro. Así, se manifiesta un plano en el que la voluntad, que ha roto con la participación, se encuentra sin embargo inscrita y en el que se estampa, a pesar de ella, impersonalmente, aun su suprema iniciativa, que rompe con el ser. En su esfuerzo por escapar al Otro con la muerte, reconoce al Otro. El suicidio al cual se recurre para evitar la servidumbre no se separa del dolor de «perder» cuando esta muerte habría debido mostrar lo absurdo de toda la empresa. Macbeth hace votos por la destrucción de un mundo en su fracaso y en su muerte *(and wish th' estate o' th' world were now undone)* o, más profundamente aún, Macbeth hace votos por que la nada de la muerte sea un vacío tan total como aquel que habría reinado si el mundo jamás hubiese sido creado.

Y sin embargo la voluntad, en su separación de la obra y en la traición posible que la amenaza en el curso de su ejercicio mismo, toma conciencia de esta traición y, por ello, se mantiene a distancia de ella. Así, fiel a sí misma en cierto sentido, permanece inviolable, escapa a su propia historia y se renueva. No hay historia interior. La interioridad de la voluntad se plantea como sometida a una jurisdicción que escruta sus intenciones ante la cual el sentido de su ser coincide totalmente con su querer interior. Las voliciones de la voluntad no pesan sobre ella y de la juridicción a la cual se abre viene el perdón, el poder de borrar, de desligar, de deshacer la historia. La voluntad se mueve así entre la traición y su fidelidad que, simultáneas, describen la originalidad misma de su poder. Pero la fidelidad no olvida la traición, y la voluntad religiosa sigue siendo relación con el Otro. La fidelidad se conquista por el arrepentimiento y la plegaria, palabra privilegiada en la cual la voluntad busca su fidelidad a sí misma, y el perdón que le asegura esta fidelidad le viene de fuera. El derecho del querer interior, su certeza de ser querer incomprendido, revela una relación con la exterioridad. La volun-

tad espera de ella la investidura y el perdón. La espera de una voluntad exterior, pero con la cual no habría choque, sino enjuiciamiento; de una exterioridad sustraída al antagonismo de voluntades, sustraída a la historia. Esta posibilidad de justificación y de perdón en tanto que conciencia religiosa en la que la interioridad tiende a coincidir con el ser, se abre cara al Otro a quien puede hablar. Palabra que, en la medida en la que revive el Otro como Otro, le ofrece o le sacrifica un producto de trabajo y, en consecuencia, no se realiza por sobre la economía. Vemos así la otra extremidad del poder voluntario separado de su obra y traicionado por ella —la expresión— que se refiere sin embargo a la obra inexpresiva por la cual la voluntad, libre frente a la historia, participa de la historia.

La voluntad, en la que se ejerce la identidad del Mismo en su fidelidad a sí y en su traición, no resulta del azar empírico que habrían colocado un ser en medio de una multiplicidad de seres que impugnan su identidad. La voluntad contiene esta dualidad de la traición y de la fidelidad, en su mortalidad, la que se produce o se ejerce en su corporalidad. Un ser en el que la multiplicidad no designa la simple divisibilidad de un todo en partes, ni la simple unidad numérica de dioses que viven cada uno para sí, en los intersticios de los seres, requiere la mortalidad y la corporalidad sin la cual, la voluntad imperialista reconstituiría un todo, o como cuerpo físico, ni mortal ni inmortal, formaría un bloque. El aplazamiento de la muerte en una voluntad mortal —el tiempo— es el modo de existencia y la realidad de un ser separado en relación con el Otro. Es necesario tomar como punto de partida este espacio del tiempo. Se trata aquí de una vida cuerda que no debe medirse con un ideal de eternidad que tilde de absurda o de ilusoria su duración y sus intereses.

3. La voluntad y la muerte

La muerte se interpreta en toda la tradición filosófica y religiosa como paso a la nada, o como paso a una existencia distinta, que se prolonga en un nuevo decorado. Se la piensa en la alternativa del ser y de la nada, que acredita la muerte de nuestros prójimos que, efectivamente, dejan de existir en el mundo empírico, lo que significa, para este mundo, desaparición o partida. La abordamos como nada de una manera más profunda y en cierto modo *a priori*, en la pasión del ase-

sinato. La intencionalidad espontánea de esta pasión apunta a la aniquilación. Caín, cuando mataba a Abel, debía poseer este saber de la muerte. La identificación de la muerte con la nada conviene a la muerte del Otro en el asesinato. Pero esta nada se presenta en ella, a la vez, como una especie de imposibilidad. En efecto, fuera de mi conciencia moral, el Otro no podría presentarse como el Otro y su rostro expresa mi imposibilidad moral de aniquilar. Interdicción que no equivale simplemente a la imposibilidad pura y simple y que supone aun la posibilidad que precisamente prohibe; pero, en realidad, la interdicción se aloja ya en esta posibilidad misma, en lugar de suponerla; no se agrega a ella después, sino que me mira desde el fondo mismo de los ojos que quiero extinguir y me mira como el ojo que en la tumba mirará a Caín. El movimiento de aniquilación en el asesinato, tiene pues un sentimiento puramente relativo, como entrega en el límite de una negación intentada en el interior del mundo. Nos conduce en realidad hacia un orden del cual no podemos decir nada, ni aun el ser, antítesis de la nada imposible.

Podría parecer extraño que se ponga aquí en duda la verdad del pensamiento que sitúa la muerte ya en la nada, ya en el ser, como si la alternativa del ser y de la nada no fuese la última. ¿Vamos a poner en duda que *tertium non datur?*

Y sin embargo, mi relación con mi propia muerte me coloca ante una categoría que no entra en ningún término de esta alternativa. El rechazo de esta alternativa última contiene el sentido de mi muerte. Mi muerte no se deduce, por analogía, de la muerte de otros, se inscribe en el miedo que puedo tener por mi ser. El «conocimiento» de lo que amenaza precede a toda experiencia razonada sobre la muerte del otro; lo que, en lenguaje naturalista, se llama conocimiento instintivo de la muerte. El saber de la muerte no define la amenaza, en la inminencia de la muerte, en su irreductible movimiento de aproximación, consiste originalmente su amenaza, que se profiere y se articula, si se puede expresar así, como el «saber de la muerte». El miedo mide este movimiento. La inminencia de la amenaza no viene de un punto preciso del porvenir. *Ultima latet.* El carácter imprevisible del instante último no depende de una ignorancia empírica, del horizonte limitado de nuestra inteligencia y que una inteligencia más grande habría podido sobrepasar. El carácter imprevisible de la muerte viene de que no está en ningún horizonte. No se ofrece a ninguna aprehensión. Me toma sin dejarme la oportunidad que deja la lucha, porque en la lucha recíproca, me tomo de lo

que me apresa. En la muerte, estoy expuesto a la violencia absoluta, al asesinato en la noche. Pero a decir verdad, ya en la lucha, lucho con lo invisible. No se confunde con la colisión de dos fuerzas cuya resultante se puede preveer y calcular. La lucha es ya, o aún, *guerra* en la que, entre fuerzas que se enfrentan está abierto el intervalo de la trascendencia a través de la cual viene y golpea, sin que se la reciba, la muerte. El Otro, inseparable del acontecimiento mismo de la trascendencia, se sitúa en la región de la que viene la muerte, posiblemente asesinato. La hora insólita de su venida se aproxima como la hora del destino fijado por alguien. Potencias hostiles y malévolas, más astutas, más sabias que yo, absolutamente otras y sólo por eso hostiles, guardan su secreto. Como en la mentalidad primitiva en la que la muerte nunca es natural, según Levy-Bruhl, sino que requiere una explicación mágica, la muerte conserva, en su absurdo, un orden interpersonal en el que tiende a tomar una significación. Las cosas que me la dan, sometidas al trabajo y apresables, abstáculos más que amenazas, remiten a una malevolencia, residuo de un mal querer que sorprende y acecha. La muerte me amenaza desde el más allá. Lo desconocido que me da miedo, el silencio de los espacios infinitos que asusta, viene de lo Otro y esta alteridad, precisamente como absoluto, me alcanza como mala intención o como un enjuiciamiento de la justicia. La soledad de la muerte no hace desaparecer al otro, sino que se mantiene en una conciencia de la hostilidad y, por ello mismo, hace aún posible una llamada al otro, a su amistad y a su medicina. El médico es un principio *a priori* de la mortalidad humana. La muerte se aproxima en el miedo a alguien, pero también confía en alguien. «El Eterno hace morir y hace vivir». Una situación social persiste en la amenaza. No zozobra en la angustia que la transformaría en «aniquilación de la nada». En el ser para la muerte del miedo, no estoy frente a la nada, sino frente a quien está *contra mí*, como si el asesinato, más que una de las ocasiones de morir, no se separase de la esencia de la muerte, como si el acercamiento de la muerte siguiera siendo una de las modalidades de la relación con el Otro. La violencia de la muerte amenaza como una tiranía, procedente de una voluntad extraña. El orden de la necesidad que se realiza en la muerte, no se parece a una ley implacable del determinismo que rige una totalidad, sino a la alienación de mi voluntad por otro. No se trata, entendámonos, de introducir la muerte en un sistema religioso primitivo (o evolucionado) que la explica, sino de mostrar, detrás de la amenaza que implica contra la volun-

tad, su referencia a un orden interpersonal cuya significación no aniquila.

No se sabe cuándo vendrá la muerte. ¿Qué vendrá? ¿De qué amenaza la muerte? ¿De la nada o de un volver a empezar? No se. En esta imposibilidad de conocer el después de mi muerte reside la esencia del instante supremo. Absolutamente no puedo apresar el instante de la muerte, «que sobrepasa nuestro alcance», como diría Montaigne. *Ultima latet*, contrariamente a todos los instantes de mi vida, que se extienden entre mi nacimiento y mi muerte, y que pueden ser recobrados o anticipados. Mi muerte viene de un instante sobre el cual de ninguna forma, puedo ejercer mi poder. No me golpeo contra un obstáculo al que al menos toco en este golpe y que, al dejarlo atrás o al soportarlo, integro en mi vida y cuya alteridad suspendo. La muerte es una amenaza que se acerca a mí como un misterio; su secreto la determina; se acerca sin que pueda asumirla, de suerte que el tiempo que me separa de mi muerte, a la vez disminuye y no acaba de disminuir, implica un último intervalo que mi conciencia no puede franquear y en el que se produciría de algún modo un salto, desde la muerte hacia mí. El último tramo del camino se hará sin mí, el tiempo de la muerte transcurre contra la corriente, el yo, en su proyección hacia el porvenir, se encuentra trastornado por un movimiento de inminencia, pura amenaza y que me viene de una alteridad absoluta. Así en un cuento de Edgar Poë en el que las paredes que encierran al narrador se acercan sin cesar y en el que él vive la muerte por la mirada que, como mirada, tiene siempre una extensión ante sí, aunque percibe también la aproximación ininterrumpida de un instante infinitamente futuro para el yo que lo espera —*Ultima latet*— pero que, en un movimiento contra la corriente, borrará esta distancia infinitesimal, pero infranqueable. Esta interferencia de movimientos a través de la distancia que me separa del instante supremo distingue el intervalo temporal de la distancia espacial.

Pero la inminencia es a la vez amenaza y aplazamiento. Apresa y deja tiempo. Ser temporal es ser a la vez para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte. En el modo en el que la amenaza me afecta en la inminencia, reside mi enjuiciamiento por la amenaza y la esencia del miedo. Relación con un instante cuyo carácter excepcional no se debe al hecho de que se encuentra en el umbral de la nada o de un renacimiento, sino en el hecho que, en la vida, es la imposibilidad de toda posibilidad, conmoción de una pasividad total junto a la cual

la pasividad de la sensibilidad que se torna actividad, sólo imita lejanamente la pasividad. El miedo por mi ser que es mi relación con la muerte, no es el miedo de la nada, sino el miedo de la violencia (y así se prolonga en el miedo del Otro, de lo absolutamente imprevisible).

En la mortalidad, la interacción de lo psíquico y de lo físico se muestra en su forma original. La interacción de lo físico y lo psíquico abordado a partir de lo psíquico, planteado como para sí o como *causa sui*, y de lo físico, planteado como transcurriendo en función de «lo otro», provoca un problema a causa de la abstracción a la cual se reducen los términos de la relación. La mortalidad es el fenómeno concreto y original. Impide plantear un para sí que no esté ya entregado al otro y que, en consecuencia, no sea *cosa*. El para sí, esencialmente mortal, no se representa solamente las cosas, sino que las sufre.

Pero si la voluntad es mortal y susceptible de violencia a partir de lo cortante del acero, de la química del veneno, del hambre y de la sed, si es cuerpo que se mantiene entre la salud y la enfermedad, no significa que esté bordeado solamente por la nada. Esta nada es un intervalo más allá del cual se agita una voluntad hostil. Soy una pasividad amenazada no solamente por la nada en mi ser, sino, por una voluntad, en mi voluntad. En mi acción, en el para sí de mi voluntad, estoy expuesto a una voluntad extraña. Por esto la muerte no puede quitarle todo su sentido a la vida. No por el efecto de una dirección pascaliana o de una caída en el anonimato de la vida cotidiana en el sentido heideggeriano del término. El enemigo o el Dios sobre el cual yo no puedo poder y que no forma *parte* de mi mundo, sigue estando aún en relación conmigo y me permite querer, pero se trata de un querer que no es egoísta, de un querer que se escurre en la esencia del deseo cuyo centro de gravitación no coincide con el yo de la necesidad, de un deseo que es para el Otro. El asesinato al cual se remonta la muerte revela un mundo cruel, pero a escala de relaciones humanas. La voluntad, ya traición y alienación de sí, pero que aplaza esta traición, que va hacia la muerte, pero siempre futura, que se expone a ella, pero no *en seguida*, tiene el tiempo de ser para el Otro y de recobrar así un sentido a pesar de la muerte. Esta existencia para el Otro, este Deseo del Otro, esta bondad liberada de la gravitación egoísta, no conserva menos su carácter personal. El ser definido dispone de su tiempo precisamente porque aplaza la violencia, es decir, porque, más allá de la muerte, subsiste un orden cuerdo y así, todas las posibilidades del discurso no se reducen a gol-

pes desesperados de una cabeza golpeada contra la pared. El Deseo en el que se suprime la voluntad amenazada, no defiende más los poderes de una voluntad, sino que tiene su centro fuera de sí mismo, como la bondad a la que la muerte no puede quitar su sentido. Deberemos mostrarlo, extrayendo, de paso, la otra posibilidad que tiene la voluntad en el tiempo que le deja su ser contra la muerte: la fundación de las instituciones en las que la voluntad, más allá de la muerte, asegura un mundo cuerdo, pero impersonal.

4. La voluntad y el tiempo: la paciencia

Al afirmar que la voluntad humana no es heroica, no hemos optado por la cobardía humana, sino que hemos mostrado la precariedad del valor, el cual se mantiene al borde de su propia flaqueza. Y esto por la mortalidad esencial de la voluntad que se traiciona al ejercerse. Pero hemos percibido, en esta misma flaqueza, la maravilla del tiempo, premonición y aplazamiento de esta flaqueza. La voluntad une una contradicción: la inmunidad contra todo ataque exterior al punto de plantearse como increada e inmortal, dotada de una fuerza por encima de toda fuerza cuantificable (también atestiguada por la conciencia de sí en la que el ser se refugia inviolable; «no vacilaré en toda la eternidad») y la permanente fragilidad de esta inviolable soberanía al punto de que el ser voluntario se presta a las técnicas de la seducción, de la propaganda y de la tortura. La voluntad puede sucumbir a la presión tiránica y a la corrupción como si solamente la cantidad de energía que despliega para resistir o la cantidad de energía que se ejerce sobre ella, distinguiese cobardía y valor. Cuando la voluntad triunfa frente a sus pasiones, no se manifiesta solamente como la pasión más fuerte, sino por encima de toda pasión, se determina por ella misma, inviolable. Pero cuando ha sucumbido, se revela como expuesta a la influencia, como fuerza de la naturaleza, absolutamente manejable, que se resuelve pura y simplemente en sus componentes. En su conciencia de sí es violada. Su «libertad de pensamiento» se extingue: el empuje de las fuerzas inicialmente adversas, termina por aparecer como una inclinación. En una especie de inversión, pierde hasta la conciencia de la pendiente de sus inclinaciones. La voluntad se sostiene en este límite móvil de la inviolabilidad y la degeneración.

Esta inversión es más radical que el pecado porque amenaza la voluntad en su estructura misma de voluntad, en su dignidad *de origen* y de identidad. Pero, a la vez, esta inversión es infinitamente menos radical, porque solamente amenaza, se aplaza indefinidamente, es conciencia. La conciencia es resistencia a la violencia, porque deja el tiempo necesario para prevenirla. La libertad humana reside en el porvenir, siempre aún mínimamente porvenir, de su no-libertad, en la conciencia, previsión de la violencia, inminente a través del tiempo que queda aún. Ser consciente es tener tiempo. No desbordar el presente, al anticipar y al adelantar el porvenir, sino mantener una distancia frente al presente: relacionarse con el ser como el ser por venir, guardar una distancia frente al ser al mismo tiempo que ya se sufre su opresión. Ser libre es tener tiempo para prevenir su propia caída bajo la amenaza de la violencia.

Gracias al tiempo, el ser definido, es decir, idéntico por su lugar en el todo, el ser natural (porque el nacimiento describe precisamente la entrada en un todo que preexiste y sobrevive), no llega aún a su término, queda a distancia de si, aún preparatoria, en el vestíbulo del ser, aún más acá de la fatalidad del nacimiento no escogido, no se realiza aún. En este sentido el ser definido por su nacimiento puede tomar una posición frente a su naturaleza; dispone de un plano anterior y, en este sentido, no es completamente nacido, permanece anterior a su definición o a su naturaleza. Un instante no se acopla a otro para formar un presente. La identidad del presente se fracciona en una inagotable multiplicidad de posibles que suspenden el instante. Y esto da un sentido a la iniciativa a la que no paraliza nada definitivo; y a la consolación, porque cómo una sola lágrima —aunque sea borrada— podría ser olvidada, cómo la reparación tendría el menor valor, si no corrigiese el instante mismo, si la dejase escapar en su ser, si el dolor que brilla en la lágrima no existiera «esperando», si no existiera en un ser aún provisorio, si el presente estuviese acabado.

La situación privilegiada en la que el mal siempre futuro, llega a ser presente —el límite de la conciencia— se alcanza en el sufrimiento llamado físico. En él nos encontramos arrinconados contra el ser. No conocemos solamente el sufrimiento como una sensación desagradable, *que acompaña* al hecho de estar arrinconado y contrariado. Este hecho es el sufrimiento mismo, la «sin salida» del contacto. Toda la agudeza del sufrimiento se debe a la imposibilidad de huir de él, de protegerse en sí mismo contra sí mismo; se sostiene en el desapego frente a toda fuente viva. Imposibilidad de retroceder. Aquí,

la negación solamente futura de la voluntad en el miedo, la inminencia de lo que se niega al poder, se inserta en el presente, aquí lo otro me apresa, el mundo afecta, toca la voluntad. En el sufrimiento, la realidad actúa sobre el en sí de la voluntad que se transforma desesperada en sumisión total a la voluntad del otro. En el sufrimiento, la voluntad se desintegra por la dolencia. En el miedo, la muerte es aún futura, a distancia de nosotros; el sufrimiento, al contrario, realiza en la voluntad la proximidad extrema del ser que amenaza la voluntad.

Pero a este viraje del yo en cosa, nosotros todavía asistimos, a la vez cosa y a distancia de nuestra reificación, abdicación mínimamente distante de la abdicación. El sufrimiento permanece ambiguo: por una parte, es ya el presente del mal que actúa sobre el para sí de la voluntad, pero también, como conciencia, siempre aún porvenir del mal. Por el sufrimiento, el ser libre deja de ser libre, pero, no-libre, es aún libre. Permanece a distancia con relación a este mal por su conciencia misma, en consecuencia, puede cambiar en voluntad heroica. Esta situación en la que la conciencia privada de toda libertad de movimientos, conserva una mínima distancia frente al presente; esta pasividad última que se muda sin embargo desesperadamente en acto y en esperanza, es la *paciencia*, la pasividad del sufrir y, sin embargo, el dominio mismo. En la paciencia se lleva a cabo una salida en el seno del compromiso: ni impasibilidad de una contemplación que sobrevuela la historia, ni compromiso sin retorno en su objetividad visible. Las dos posiciones se funden. El ser que me violenta y me sostiene no está aún sobre mí, continúa amenazándome a partir del porvenir, no está aún sobre mí, sólo es conciencia. Pero conciencia extrema, en la que la voluntad llega a un dominio de sí en un sentido nuevo, en la que la muerte no la toca más, la pasividad extrema llega a ser el dominio extremo. El egoísmo de la voluntad se coloca al comienzo de una existencia que no pone ya el acento sobre sí.

La prueba suprema de la libertad no es la muerte sino el sufrimiento. Lo sabe muy bien el odio que busca apresar lo inapresable, humillar, desde lo más alto, a través del sufrimiento en el que otro existe como pura pasividad; pero el odio quiere esta pasividad en el ser eminentemente activo que debe atestiguarla. El odio no desea siempre la muerte del otro o, al menos, sólo desea la muerte del otro infligiéndole esta muerte como supremo sufrimiento. El que odia busca ser causa de un sufrimiento del cual el ser odiado debe dar testimonio.

Hacer sufrir no es reducir el otro al rango de objeto, sino al contrario, mantenerlo soberbiamente en su subjetividad. Es necesario que, en el sufrimiento, el sujeto sepa su reificación, pero para esto es necesario precisamente que el sujeto siga siendo sujeto. El que odia quiere las dos cosas. De aquí el carácter insaciable del odio; está satisfecho precisamente cuando no lo está, porque el otro no lo satisface más que al convertirse en objeto, pero no podría llegar a ser jamás lo bastante objeto porque se exige, al mismo tiempo que su caída, su lucidez y su testimonio. Aquí reside el absurdo lógico del odio.

La prueba suprema de la voluntad no es la muerte, sino el sufrimiento. En la paciencia, en el límite de su abdicación, la voluntad no zozobra en el absurdo, porque, más allá de la nada que reducirá a lo puramente subjetivo, a lo interior, a lo ilusorio, a lo insignificante, el espacio del tiempo que transcurre desde el nacimiento a la muerte —la violencia que soporta la voluntad— viene de lo otro como una tiranía pero, por ello mismo, se produce como un absurdo que se despega de la significación. La violencia no detiene el Discurso; todo no es inexorable. Solamente así la violencia sigue siendo soportable en la paciencia. No se produce más que en un mundo en el que puede morir *por alguien* y *para alguien*. Esto sitúa la muerte en un contexto nuevo y modifica su concepto, vaciado de lo patético que le viene por el hecho de ser mi muerte. Dicho de otra manera, en la paciencia, la voluntad atraviesa la coraza de su egoísmo y desplaza el centro de su gravedad fuera de ella para querer como Deseo y Bondad.

El análisis extraerá más tarde la dimensión de la fecundidad de la que, a fin de cuentas, sale el tiempo mismo de la paciencia; y de la política, que volveremos a encontrar ahora.

5. La verdad del querer

La voluntad es subjetiva: no tiene todo su ser, porque le llega, con la muerte, un acontecimiento que escapa absolutamente a su poder. La muerte no marca la subjetividad de la voluntad en tanto que fin, sino en tanto que suprema violencia y alienación. En la paciencia, sin embargo, en la que la voluntad se transporta hasta una vida *contra alguien* y *para alguien*, la muerte no toca ya la voluntad. Pero esta inmunidad ¿es verdadera o simplemente subjetiva?

Al plantear esta cuestión, no se supone la existencia de una esfera real opuesta a la vida interior, la cual sería eventualmente inconsistente o ilusoria. Se busca presentar la vida interior, no como epifenómeno y apariencia, sino como *acontecimiento* del ser, como apertura de una dimensión indispensable, en la economía del ser, para la producción de lo infinito. El poder de la ilusión no es un simple extravío del pensamiento, sino un juego en el ser mismo. Tiene un alcance ontológico. Pero en el plano de la apología, en el que se mantiene la vida interior y que no se trata en modo alguno de sobrepasar so pena de reducir de nuevo la vida interior al epifenómeno ¿no apela de suyo, precisamente en tanto que escapa a sí misma en la muerte, a una confirmación en la que escapa a la muerte? La apología exige un juicio, no para palidecer bajo la luz que proyectaría y para huir como una sombra inconsistente, sino, por el contrario, para obtener justicia. El juicio confirmaría el acontecimiento de la apología en su movimiento original y originario, ineluctable en la producción de lo Infinito. La voluntad, cuya espontaneidad desmiente y domina la muerte al asfixiarla en un contexto histórico, es decir, en las obras que le quedan, busca colocarse bajo un juicio y recibir de él la verdad sobre su propio testimonio. ¿Cuál es esta existencia en la que entra la voluntad para colocarse bajo un juicio que domina la apología sin que pueda reducirla al silencio? Pues el juicio, el hecho de situar con relación a lo infinito ¿no toma necesariamente su fuente fuera del ser juzgado, no viene de lo otro, de la historia? Luego lo otro aliena por excelencia a la voluntad. El veredicto de la historia es formulado por el sobreviviente que no habla ya al ser que juzga y para quien la voluntad aparece y se ofrece como resultado y como obra. Así, la voluntad busca el juicio para confirmarse contra la muerte, mientras que el juicio, como juicio de la historia, mata la voluntad como voluntad.

Esta situación dialéctica de búsqueda y denegación de justicia tiene un sentido concreto: la libertad que anima el hecho elemental de la conciencia, manifiesta al punto su inanidad como una libertad de paralítico y prematura. La gran meditación de la libertad de Hegel permite comprender que la buena voluntad, por sí misma, no es una libertad verdadera, en tanto que no dispone de medios para realizarse. Proclamar la universalidad de Dios en la conciencia, pensar que todo está consumado, mientras que los pueblos que se desgarran entre ellos desmienten de hecho esta universalidad, no es sólo preparar la irreligión de un Voltaire, sino contrariar la misma razón.

La interioridad no puede reemplazar a la universalidad. La libertad no se realiza fuera de las instituciones sociales y políticas que le abren la entrada de aire fresco necesario a su desenvolvimiento, a su respiración misma, tal vez, a su generación espontánea. La libertad apolítica se explica como una ilusión debida a que, en efecto, sus partidarios o sus beneficiarios, pertenecen a un estadio avanzado de evolución política. Una existencia libre no es una veleidad de libertad, supone una cierta organización de la naturaleza y de la sociedad: los sufrimientos de la tortura, más fuertes que la muerte, pueden extinguir la libertad interior. Aún aquel que ha aceptado la muerte, no es libre. La inseguridad del mañana, el hambre y la sed, se ríen de la libertad. Y, ciertamente, en el seno de la tortura, la inteligencia de las razones de la tortura, restablece, a pesar de la traición y de la degradación que se anuncia, la famosa libertad interior. Pero estas razones sólo aparecen a los beneficios de la evolución histórica y de las instituciones. Para oponer al absurdo y a su violencia, una libertad interior, es necesario haber recibido una educación.

La libertad, pues, sólo mordería sobre lo real gracias a las instituciones. La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes; existe por estas inscrustaciones con una existencia institucional. La libertad se debe a un texto escrito, ciertamente destructible, pero durable, en el que, fuera del hombre se conserva la libertad para el hombre. Expuesta a la violencia y a la muerte, la libertad no alcanza su objetivo en un impulso bergsoniano, de un solo golpe, se refugia de su propia traición en las instituciones. La historia no es una escatología. El animal que fabrica herramientas se libera de su condición animal allí donde su impulso parece cortado y quebrado, cuando en lugar de ir desde sí como voluntad inviolable a su objetivo, fabrica herramientas y fija en cosas transmisibles y que pueden ser recibidas los poderes de su acción futura. Así, una existencia política y técnica asegura a la voluntad su verdad, la hace, como se dice hoy día, objetiva, sin desembocar en la bondad, sin vaciarla de su peso egoísta. La voluntad mortal puede escapar a la violencia al expulsar la violencia y el homicidio del mundo, es decir, al beneficiarse del tiempo para retardar cada vez más los plazos.

El juicio objetivo es pronunciado por la existencia misma de las instituciones racionales en las que la voluntad se ha asegurado contra la muerte y contra su propia traición. Consiste en la sumisión de la voluntad objetiva a las leyes universales que remiten la voluntad a su significación objetiva. En la demora

que deja a la voluntad el aplazamiento de la muerte o el tiempo, se confía en la institución. Existe desde entonces, reflejada por el orden público, en la igualdad que asegura la universalidad de las leyes. Existe a partir de aquí, como si estuviese muerta y sólo significara por su herencia, como si todo lo que en ella era existencia en primera persona, existencia subjetiva, no fuera sino la secuela de su animalidad. Pero la voluntad en ella conoce otra tiranía: la de las obras alienadas, ya extranjeras al hombre, que revelan la antigua nostalgia del cinismo. Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal. Contra él se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad en la que entra y aspira al orden religioso en el que el reconocimiento del individuo le concierne en su singularidad, orden del gozo que no es ni cesación ni antítesis del dolor, ni fuga ante él (como lo hace creer la teoría heideggeriana de la *Befindlichkeit*). El juicio de la historia se pronuncia siempre por contumacia. La ausencia de la voluntad en este juicio consiste en que no está presente en él más que como tercera persona. Figura en este discurso como en un discurso indirecto en el que ya ha perdido su dignidad de unicidad y de comienzo, en el que ya ha perdido la palabra. Luego la palabra en primera persona, el discurso directo, inútil a la sabiduría objetiva del juicio universal —o simple dato de su interrogatorio— consiste precisamente en aportar *incesantemente* un dato que se agrega a lo que —objeto de sabiduría universal— no sufre más añadidos. Esta palabra no se confunde pues con las demás palabras de juicio. Presenta la voluntad a su proceso, se produce como su defensa. La presencia de la subjetividad en el juicio que le asegura la verdad, no es un acto de presencia puramente numérica, sino una apología. En su posición apologética, la subjetividad no se puede sostener enteramente y deja un flanco a la violencia de la muerte. Para mantenerse enteramente en su relación consigo es necesario que pueda, por encima de la apología, querer su juicio. No es la nada de la muerte la que hay que sobrepasar, sino la pasividad a la que la voluntad se expone en tanto que mortal, en tanto que incapaz de atención absoluta o de vigilia absoluta y en tanto que necesariamente sorprendida, en tanto que expuesta al asesinato. Pero la posibilidad de verse desde fuera no contiene además la verdad, si la pago al precio de mi despersonalización. Es necesario que en este juicio, a partir del cual la subjetividad se mantiene absolutamente en el ser, no zozobre la unicidad y la singularidad del yo que piensa, para absorberse en su pen-

samiento y entrar en su discurso. Es necesario que el juicio sea ejercido sobre una voluntad que pueda defenderse en el juicio, y, por su apología, estar presente en su proceso y no desaparecer en la totalidad de un discurso coherente.

El juicio de la historia se enuncia en lo visible. Los acontecimientos históricos son lo visible por excelencia, su verdad se produce en la evidencia. Lo visible forma una totalidad o tiende a ella. Excluye la apología que deshace la totalidad al insertar en ella, en todo momento, el presente, insuperable, inenglobable de su subjetividad misma. Es necesario que el juicio, en el que la subjetividad debe permanecer apologéticamente presente, se haga contra la evidencia de la historia (y contra la filosofía, si la filosofía coincide con la evidencia de la historia). Es necesario que lo invisible se manifieste para que la historia pierda su derecho a la última palabra, necesariamente injusta para la subjetividad, inevitablemente cruel. Pero la manifestación de lo invisible no podría significar el paso de lo invisible al orden de lo visible. La manifestación de lo invisible no remite a la evidencia. Se produce en la bondad reservada a la subjetividad, que no se encuentra así simplemente sometida a la verdad del juicio, sino que es la fuente de esta verdad. La verdad de lo invisible, se produce ontológicamente por la subjetividad que la dice. Lo invisible no es en efecto lo «provisoriamente invisible», ni lo que permanece invisible a una mirada superficial y rápida y que una búsqueda más atenta y más escrupulosa podría hacer visible; o lo que queda inexpreso como los movimientos ocultos del alma; o lo que, gratuita y perezosamente, se afirma como misterio. Lo invisible es el agravio que inevitablemente resulta del juicio de la historia visible, aunque la historia se desarrolle racionalmente. El juicio viril de la historia, el juicio viril de la «razón pura», es cruel. Las normas universales de ese juicio hacen callar la unicidad en la que se sostiene la apología y de donde saca sus argumentos. Lo invisible, al ordenarse en totalidad, agravia la subjetividad, porque, por esencia, el juicio de la historia consiste en traducir toda apología en argumentos visibles y en silenciar la fuente inagotable de la singularidad de donde surgen y de la cual ningún argumento podría dar razón. Porque la singularidad no puede tener lugar en una totalidad. La idea de un juicio de Dios representa la idea límite de un juicio que tiene en cuenta este invisible y esencial agravio que, para la singularidad, resulta del juicio (aunque se trate de un juicio razonable e inspirado en principios universales y, por lo tanto, visible y evidente), de un juicio, por otra parte, fundamentalmente dis-

creto que no hace callar por su majestad la voz y la rebeldía de la apología. Dios ve lo invisible y ve sin ser visto. ¿Pero cómo se lleva a cabo concretamente esta situación que se puede llamar juicio de Dios y a la cual se somete la voluntad que quiere en verdad y no sólo subjetivamente?

El agravio invisible que resulta del juicio de la historia, juicio sobre lo visible, será testimonio de la subjetividad anterior al juicio o una negación del juicio, si se produce solamente como grito y protesta, si es experimentado en mí. Se produce sin embargo como el juicio mismo, cuando me mira y me acusa en el rostro del Otro, cuya epifanía está hecha de este agravio sufrido, de este estatuto de extranjero, de viuda y de huérfano. La voluntad está bajo el juicio de Dios cuando su miedo a la muerte, se invierte en miedo a cometer asesinato.

Ser juzgado así no consiste en escuchar un veredicto, que se enuncia impersonal e implacablemente a partir de principios universales. Tal voz interrumpiría el discurso directo del ser sometido al juicio, haría callar la apología, mientras que el juicio en el que se hace escuchar la defensa debería confirmar en verdad la singularidad de la voluntad que juzga. No por la indulgencia, lo que indicaría un fallo en el juicio. La exaltación de la singularidad en el juicio se produce precisamente en la responsabilidad infinita de la voluntad que suscita el juicio. El juicio se refiere a mí en la medida en que me conmina a responder. La verdad surge en esta respuesta a la conminación. La conminación exalta la singularidad precisamente porque se dirige a una responsabilidad infinita. *Lo infinito de la responsabilidad no traduce su inmensidad actual, sino un crecimiento de la responsabilidad a medida que se asume;* los deberes se extienden a medida que son cumplidos. Cuanto mejor cumplo con mi deber, menos derechos tengo: más justo soy y más culpable. El yo que hemos visto surgir en el gozo como ser separado que tiene, aparte, en sí, el centro alrededor del cual gravita su existencia, se confirma en su singularidad al vaciarse de esta gravitación, que no acaba de vaciarse y que se confirma, precisamente, en este incesante esfuerzo de vaciarse. A esto se llama bondad. La posibilidad de un punto del universo en el que se produzca tal desbordamiento de la responsabilidad define, tal vez a fin de cuentas, al yo.

En la justicia que cuestiona mi libertad arbitraria y parcial, no soy simplemente llamado a dar un consentimiento, a consentir y a asumir, a sellar mi entrada pura y simple en el orden universal, mi abdicación y el fin de la apología cuya remanencia se interpretaría entonces como un residuo o como

una escuela de la animalidad. En realidad, la justicia no me engloba en el equilibrio de su universalidad, la justicia me conmina a ir más allá de la línea recta de la justicia, y nada puede marcar entonces el fin de esta marcha; detrás de la línea recta de la ley, la tierra de la bondad se extiende infinita e inexplorada, al tiempo que necesita todos los recursos de una presencia singular. Soy necesario, pues, a la justicia, como responsable más allá de todo límite fijado por una ley objetiva. El yo es un privilegio o una elección. La sola posibilidad en el ser de atravesar la línea recta de la ley, es decir, de encontrar un lugar más allá de lo universal, es ser un yo. La moralidad llamada interior y subjetiva ejerce una función que la ley universal y objetiva no podría ejercer, pero a la que remite. La verdad no puede *ser* en la tiranía, como no puede *ser* en lo subjetivo. La verdad sólo puede *ser* si la subjetividad es llamada a decirla en el sentido en que el salmista exclama: «el polvo te dará gracia, él dirá tu verdad». La llamada a la responsabilidad infinita confirma la subjetividad en su posición apologética. La dimensión de su interioridad se remite del rango de lo subjetivo al del ser. El juicio no aliena ya la subjetividad, porque no la hace entrar y disolverse en el orden de una moralidad objetiva, sino que le deja una dimensión de profundización de sí. Proferir «sí» —afirmar la singularidad irreductible en la que prosigue la apología— significa poseer un lugar privilegiado frente a las responsabilidades para las cuales nadie puede reemplazarme y de las cuales nadie me puede desligar. No poder ocultarse: he aquí el yo. El carácter personal de la apología se mantiene en esta elección en la que el yo se lleva a cabo como yo. La realización del yo como yo y la moralidad, que constituyen un solo y mismo proceso en el ser: la moralidad no nace en la igualdad, sino en el hecho que, hacia un punto del universo convergen las exigencias infinitas, las de servir al pobre, al extranjero, la viuda y el huérfano. Solamente así, por la moralidad, en el universo, se producen el Yo y los Otros. La subjetividad alienable de la necesidad y de la voluntad que pretende poseerse de antemano, pero de la cual se vale la muerte, se encuentra transfigurada por la elección que lo inviste al volverla hacia los recursos de su interioridad. Recursos infinitos, en el desbordamiento incesante del deber cumplido por responsabilidades más vastas. La persona se encuentra, pues, confirmada en el juicio objetivo y no ya reducido a su lugar en una totalidad. Pero esta confirmación no consiste en halagar sus tendencias subjetivas y en consolarse de su muerte, sino en existir para otro, es decir, en cuestionarse y en recha-

zar el asesinato más que la muerte, salto mortal cuya paciencia (y éste es el sentido del sufrimiento) abre y mide ya el espacio peligroso, pero que sólo el ser singular por excelencia —un yo— puede llevar a cabo. La verdad del querer es su entrada bajo el juicio, pero su entrada en el juicio es una nueva orientación de la vida interior, llamada a responsabilidades infinitas.

La justicia no sería posible sin la singularidad, sin la unicidad de la subjetividad. En esta justicia, la subjetividad no figura como razón formal, sino como individualidad: la razón formal sólo se encarna en un ser en la medida en que éste pierde su elección y vale como todos los demás. La razón formal sólo se encarna en un ser que no tiene la fuerza de suponer, bajo lo invisible de la historia, lo invisible del juicio.

La profundización de la vida interior no se deja guiar ya por las evidencias de la historia. Está abandonada al riesgo y a la creación moral del yo, a horizontes más vastos que la historia y en los que la historia misma es juzgada. Horizontes que los acontecimientos objetivos y la evidencia de los filósofos sólo pueden ocultar. Si la subjetividad no puede ser juzgada en Verdad sin apología, si el juicio, en lugar de reducirla al silencio, la exalta, es necesario que haya un desacuerdo entre el bien y los acontecimientos o, más exactamente, es necesario que los acontecimientos tengan un sentido invisible sobre el cual sólo pueda decidir una subjetividad, un ser singular. Colocarse más allá del juicio de la historia, bajo el juicio de la verdad, no es suponer detrás de la historia aparente otra historia llamada juicio de Dios, pero que desconozca igualmente la subjetividad. Colocarse bajo el juicio de Dios, es exaltar la subjetividad, llamada a la superación moral más allá de las leyes, y que está desde entonces en la verdad porque supera los límites de su ser. Este juicio de Dios que me juzga, a la vez me confirma. Pero me confirma precisamente en mi interioridad, cuya justicia es más fuerte que el juicio de la historia. Concretamente, ser un yo que se presenta a un proceso —que requiere todos los recursos de la subjetividad—, significa, para él, más allá de los juicios universales de la historia, poder ver este agravio del agraviado, que, inevitable, se produce en el juicio mismo salido de los principios universales. Lo invisible por excelencia es el agravio que la historia universal inflige a los particulares. Ser yo no es simplemente la encarnación de una razón, es precisamente ser capaz de ver el agravio del agraviado o el rostro. La profundización de mi responsabilidad en el juicio que se refiere a mí no pertenece

al orden de la universalización: más allá de la justicia de las leyes universales, el yo entra en el juicio por el hecho de ser bueno. La bondad consiste en implantarse en el ser de tal modo que el Otro cuenta allí más que el yo mismo. La bondad comporta así, para el yo expuesto a la alienación de sus poderes por la muerte, la posibilidad de no ser para la muerte.

Pero la vida interior exaltada por la verdad del ser —por la existencia del ser en la verdad del juicio indispensable a la verdad, como la dimensión misma en la que algo puede oponerse clandestinamente al juicio visible de la historia que seduce al filósofo— no puede renunciar a toda visibilidad. El juicio de la conciencia debe referirse a una realidad más allá de la interrupción de la historia que es también una interrupción y un fin. La verdad exige pues, como última condición, un tiempo infinito que condiciona la bondad y la trascendencia del rostro. La fecundidad de la subjetividad por la que el yo se sobrevive, condiciona la verdad de la subjetividad en tanto que dimensión clandestina del juicio de Dios. Pero no es suficiente darse una línea infinita de tiempo para realizar esta condición.

Es necesario remontarse hacia el fenómeno primero del tiempo, en el que se arraiga el fenómeno del «aún no». Es necesario remontarse hasta la paternidad sin la cual el tiempo es sólo imagen de la eternidad. Sin ella, sería imposible el tiempo necesario a la manifestación de la verdad detrás de la historia visible (pero que sigue siendo tiempo, es decir, que se temporaliza con relación a un presente situado en él mismo e identificable). Se trata de la paternidad de la cual la fecundidad biológica no es más que una de las formas y que, en tanto que efectuación original del tiempo, puede, entre los hombres, apoyarse en la vida biológica, pero vivirse más allá de esta vida.

4. Más allá del rostro

La relación con el Otro no anula la separación. No surge en el seno de una totalidad y no la instaura al integrar en ella al Yo y al Otro. La situación del cara-a-cara no presupone además la existencia de verdades universales en las que la subjetividad pueda absorberse y que sería suficiente contemplar para que el Yo y el Otro entren en una relación de comunión. Es necesario, sobre este último punto, sostener la tesis inversa: la relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, trascendentes el uno con relación al otro, en donde la alteridad no determina al otro formalmente como la alteridad de B con relación a A que resulta simplemente de la identidad de B, distinta de la identidad de A. La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad, sino que la constituye: lo Otro es el Otro. El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento —glorioso abatimiento— tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad. Desigualdad que no aparecería a un tercero que nos contase. Significa precisamente la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro, de modo que la multiplicidad original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye. Se produce en múltiples singularidades y no en un ser exterior a este número y que contase los múltiples. La desigualdad *es* en esta imposibilidad de un punto de vista exterior que sólo podría abolirla. La relación que se establece —relación de enseñanza, de señorío, de transitividad— es el lenguaje y sólo se produce al hablar quien, en consecuencia, *hace frente* él mismo. El lenguaje no se agrega al pensamiento impersonal que domina el Mismo y el Otro; el pensamiento impersonal se produce en el movimiento que va del Mismo al Otro y,

en consecuencia, en el lenguaje interpersonal y no sólo impersonal. Un orden común a los interlocutores se establece por el acto positivo que consiste, para el uno, en *dar* el mundo, su posesión, al otro; o por el acto positivo que consiste, para el uno, en justificarse de su libertad ante el otro, es decir, por la apología. La apología no afirma ciegamente el sí mismo, sino que apela al otro. Es el fenómeno original, en su bipolaridad insuperable, de la razón. Los interlocutores como singularidades, irreductibles a los conceptos que constituyen al comunicar su mundo y al apelar a la justificación del Otro, presiden a la comunicación. La razón supone estas singularidades o estas particularidades, no a título de individuos ofrecidos a la conceptualización o que se despojan de su singularidad para recobrarse idénticas, sino precisamente como interlocutores, seres irremplazables, únicos en género, rostros. La diferencia entre las dos tesis: «la razón crea las relaciones entre el Yo y el Otro» y «la enseñanza del Yo por el Otro crea la razón» no es puramente teórica. La conciencia de la tiranía del Estado —aunque sea razonable— hace actual esta diferencia. La razón impersonal a la cual se eleva el hombre en el tercer género de conocimiento ¿lo deja fuera del Estado? ¿le ahorra toda violencia? ¿le hace reconocer que esta restricción sólo molesta en él al animal? La libertad del Yo no es ni lo arbitrario de un ser aislado, ni el acuerdo de un ser aislado con una ley que se impone a todos, razonable y universal.

Pero la libertad arbitraria lee su vergüenza en los ojos que me miran. Es apologética, es decir, se refiere ya, de suyo, al juicio de otro que ella solicita y que, así, no la lastima como limitación. Se revela así contraria a la concepción de que toda alteridad es agravio. No es una *causa sui* simplemente disminuida o, como suele decirse, finita. Porque parcialmente negada, esta libertad lo sería totalmente. En razón de mi posición apologética, mi ser no es llamado a aparecer en su realidad: mi ser no equivale a su aparición en la conciencia.

Pero mi ser no será tampoco lo que he sido para los otros en nombre de una razón impersonal. Si soy reducido a mi función en la historia, sigo siendo tan ignorado como era engañoso cuando aparecía en mi conciencia. La existencia en la historia consiste en colocar fuera de mí mi conciencia y en destruir mi responsabilidad.

La inhumanidad de una humanidad en la que el sí tiene su conciencia fuera de sí, reside en la conciencia de la violencia, interior a sí. La renuncia a su parcialidad de individuo se impone por una tiranía. Por otra parte, si la parcialidad del indi-

viduo, comprendida como el principio mismo de su individuación, es un principio de incoherencia, ¿por qué tipo de magia la simple adición de incoherencias produciría un discurso coherente impersonal y no el ruido desordenado de la multitud? Mi individualidad es, pues, totalmente distinta a esta parcialidad animal a la cual vendría a agregarse una razón, salida de la contradicción en la que se oponen impulsos hostiles de particularidades animales. Su singularidad está al mismo nivel de su razón: es apología, es decir, discurso personal, de mí a los otros. Mi ser se produce al mostrarse a los otros en el discurso, es lo que se revela a los otros, pero al participar en su revelación, y al asistir a ella. Soy *en verdad* al producirme en la historia bajo el juicio que en que ella me juzga, pero bajo el juicio que efectúa en mi presencia, es decir, al dejarme la palabra. Hemos mostrado más arriba la terminación de este discurso apologético en la bondad. La diferencia entre «aparecer en la historia» (sin derecho a la palabra) y aparecer al otro al mismo tiempo que se asiste a su propia aparición, distingue aún mi ser político de mi ser religioso.

En mi ser religioso, yo soy *en verdad*. La violencia que la muerte introduce en este ser, ¿hará imposible la verdad? La violencia de la muerte ¿no reduce al silencio la subjetividad, sin la cual la verdad no podría ni decirse, ni ser, o —para expresarlo con una palabra tan corrientemente utilizada en esta exposición y que engloba el parecer y el ser— sin la cual la verdad no podría *producirse?* A menos que la subjetividad pueda no solamente aceptar callarse, sublevada por la violencia de la razón que reduce la apología al silencio, sino que pueda renunciar desde sí misma a sí, renunciar en ella sin violencia, detener por sí la misma apología, lo que no sería ni un suicidio ni una resignación, sino el amor. La sumisión a la tiranía, la resignación a una ley universal, aunque sea razonable, pero que detiene la apología, compromete la verdad de mi ser.

Necesitamos indicar, pues, un plano que suponga y que trascienda la epifanía del Otro en el rostro; plano en el que el yo se transporta más allá de la muerte y se exime también de su retorno a sí. Este plano es el del amor y la fecundidad, en el que la subjetividad se plantea en función de estos movimientos.

I. La ambigüedad del amor

El acontecimiento metafísico de la trascendencia, el recibimiento del Otro, la hospitalidad —Deseo y Lenguaje— no se realiza como amor. Pero la trascendencia del discurso está ligada al amor. Vamos a mostrar cómo, por el amor, la trascendencia va, a la vez, más lejos y más cerca que el lenguaje.

¿El amor no tiene más término que la persona? La persona goza aquí de un privilegio: la intención amorosa va hacia el Otro, hacia el amigo, el hijo, el hermano, la amada, los padres. Pero una cosa, una abstracción, un libro, pueden igualmente ser objetos de amor. Es que, por un aspecto esencial, el amor que, como trascendencia, va hacia el Otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda y, a pesar de la exterioridad en la que se encuentra. La aventura por excelencia es también una predestinación, elección de lo que no ha sido elegido. El amor como relación con el Otro puede reducirse a esta inmanencia fundamental, puede despojarse de toda trascendencia, sólo busca un ser connatural, un alma hermana, puede presentarse como incesto. El mito de Aristófanes en *El banquete* de Platón, en el que el amor reúne las dos mitades de un ser único, interpreta la aventura como retorno a sí. El gozo justifica esta interpretación. Destaca la ambigüedad de un acontecimiento que se sitúa en el límite de la inmanencia y de la trascendencia. Este deseo —movimiento sin cesar recomenzado, movimiento sin término hacia un futuro, nunca bastante futuro— se frustra y se satisface como la más egoísta y la más cruel de las necesidades. Como si la mayor audacia de la trascendencia amorosa se pagase con una caída más acá de la necesidad. Pero este *más acá* mismo, por los abismos de lo inconfesable a donde conduce, por la oculta influencia que ejerce sobre todos los poderes del ser, da testimonio de una audacia excepcional. El amor sigue siendo una relación con el otro, que se transforma en necesidad; y esta necesidad presupone aún la exterioridad total, la trascendencia del otro, del amado. Pero el amor va también más allá del amado. Por eso, a través del rostro, filtra la oscura luz que viene de más allá del rostro, de lo que *aún no es*, de un futuro jamás bastante futuro, más lejano que lo posible. Gozo de lo trascendente casi contradictorio en sus términos, el amor no se anuncia verdaderamente ni en el hablar erótico en el que se interpreta como sensación, ni en el lenguaje espiritual que lo eleva al deseo de lo trascendente. La posi-

bilidad para el Otro de aparecer como objeto de una necesidad al mismo tiempo que conserva su alteridad, o aún, la posibilidad de gozar del Otro, de colocarse, a la vez, más acá y más allá del discurso, esta posición frente al interlocutor que, a la vez, lo alcanza y lo sobrepasa, esta simultaneidad de la necesidad y del deseo, de la conscupiscencia y de la trascendencia, tangencia de lo confesable y de lo inconfesable, constituye la originalidad de lo erótico que, en este sentido, es *lo equívoco* por excelencia.

II. Fenomenologia del eros

El amor apunta al Otro, lo señala en su debilidad. La debilidad no indica aquí el grado inferior de un atributo cualquiera, la deficiencia relativa de una determinación común a mí y al Otro. Anterior a la manifestación de los atributos, califica la alteridad misma. Amar es temer por otro, socorrer su debilidad. En esta debilidad, como en la aurora, se levanta el Amado que es la Amada. Epifanía del Amado lo femenino no viene a agregarse al objeto y al Tú, previamente dados o recobrados de lo neutro, el único género que la lógica formal conoce. La epifanía de la Amada, no se distingue de su *régimen* de ternura. La *modalidad* de lo tierno consiste en una fragilidad extrema, en una vulnerabilidad. Se manifiesta en el límite del ser y del no ser, como un dulce calor en el que el ser se disipa en radiación, como el «encarnado ligero» de las ninfas en *La siesta de un fauno* que «flota en el aire adormecido en espesos sueños», que se desindividualiza y se aligera de su propio peso de ser, ya evanescencia y desmayo, fuga de sí en el seno mismo de su manifestación. Y en esta fuga, el Otro es Otro, extraño al mundo, demasiado grosero y demasiado hiriente para él.

Y, sin embargo, esta extrema fragilidad se mantiene también en el límite de una existencia «sin modales», «sin ambages», de un espesor «no significante» y crudo, de una ultramaterialidad exorbitante. Estos superlativos, más que metáforas, traducen como un paroxismo de materialidad. La ultramaterialidad no indica una simple ausencia de lo humano en un montón de rocas y arenas en un paisaje lunar; ni la materialidad que se superaría a sí misma, estando abierta bajo sus formas desgarradas, en las ruinas y las heridas; indica la desnudez exhibicionista de una presencia exorbitante que viene de más allá de la franqueza del rostro, que ya profana y del todo profanada como si hubiese forzado lo vedado de un secreto. *Lo esencial-*

mente oculto se arroja a la luz, sin llegar a ser significación. No la nada, sino aquello que aún no es. Sin que esta irrealidad, en el umbral de lo real, se ofrezca como un posible para apresar, sin que la clandestinidad describa un accidente gnoseológico que acontece a un ser. «No ser aún» no es un esto o un aquello; la clandestinidad agota la esencia de esta no-esencia. Clandestinidad que en el impudor de su presentación confiesa una vida nocturna, la que no equivale a una vida diurna privada del día; ni equivale a la simple *interioridad* de una vida solitaria, e íntima, que buscaría una expresión para vencer su inhibición. Se refiere al pudor que ha profanado sin dominar. El secreto aparece sin aparecer, no porque aparezca a la mitad, o con reservas, o en la confusión. La simultaneidad de lo clandestino y de lo descubierto define precisamente la *profanación.* Aparece en lo equívoco. Pero es esta profanación la que permite lo equívoco —esencialmente erótico— y no a la inversa. El pudor, inquebrantable como amor, constituye su patética. El impudor, siempre osado en la presentación de la desnudez lasciva, no viene a agregarse a una percepción neutra, previa, como la del médico que examina la desnudez del enfermo. El modo en que la desnudez erótica se desenvuelve —se presenta y es— esboza los fenómenos originales del impudor y de la profanación. Las perspectivas morales que abre se colocan ya en la dimensión singular que abre este exhibicionismo exorbitante en tanto que producción del ser.

Notemos de pasada que esta profundidad en la dimensión subterránea de lo tierno le impide identificarse con lo gracioso, a lo cual, sin embargo, se parece. A la simultaneidad o lo equívoco de esta fragilidad y de este peso de no-significancia, más pesado que el peso de lo real informe, lo llamamos *feminidad.*

El movimiento del amante ante esta debilidad de la feminidad, que no es ni compasión pura, ni impasibilidad, se complace en la compasión, se absorbe en la complacencia de la caricia.

La caricia, como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No se trata de que sienta más allá del sentido, más lejos que los sentidos, que se apodere de un alimento sublime, mientras conseva, en su relación con este sentido último, una intención de hambre que va hacia el alimento que se insinúa y se da a este hambre, sino que lo profundiza, como si la caricia se nutriese de su propio hambre. La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir —jamás lo bastante porvenir—, en solicitar eso que se oculta como si *no*

fuese aún. Busca, registra. No es una intencionalidad de develamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido *expresa* el amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma, en un incesante crecimiento del hambre. Va, pues, más allá de su término, apunta más allá de un ente, aún futuro que precisamente como *ente* golpea ya a la puerta del ser. En su satisfacción, el deseo que la ánima renace, alimentado en cierto modo por lo que *aún no es*, remitiéndonos a la virginidad, jamás violada, de lo femenino. La caricia no busca dominar una libertad hostil, hacer de ella su objeto o arrancarle un consentimiento. La caricia busca, más allá del consentimiento o la resistencia de una libertad, *lo que no es aún*, un «menos que nada», cerrado y que dormita más allá del *porvenir* y, en consecuencia, que dormita de modo muy distinto de lo *posible*, el cual se ofrecería a la anticipación. La profanación que se insinúa en la caricia responde adecuadamente a la originalidad de esta dimensión de la ausencia. Ausencia distinta al vacío de una nada abstracta: ausencia que se refiere al ser, pero que se refiere a él a su manera, como si las «ausencias» del porvenir no fuesen porvenir, todas al mismo nivel y uniformemente. La anticipación toma lo posible; lo que busca la caricia no se sitúa en la perspectiva y en la luz de lo apresable. Lo carnal, tierno por excelencia y correlativo de la caricia, la amada, no se confunde ni con el cuerpo —objeto del fisiólogo—, ni con el cuerpo propio del «puedo», ni con el cuerpo-expresión, asistencia a su manifestación, o rostro. En la caricia, relación aún, por una parte, sensible, el cuerpo se desnuda ya de su forma misma, para ofrecerse como desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el cuerpo deja el orden del ente.

La amada, a la vez apresable, pero intacta en su desnudez, más allá del objeto y del rostro, y así más allá del ente, se mantiene en la virginidad. Lo Femenino esencialmente violable e inviolable, el «Eterno Femenino» es lo virgen o un volver a comenzar incesante de la virginidad, lo intocable en el contacto mismo de la voluptuosidad, en el presente-futuro. No como una libertad en lucha con su conquistador, que niega su reificación y su objetivación, sino como una fragilidad en el límite del no-ser; del no-ser en el que no se aloja solamente lo que se apaga y no es *ya*, sino lo que aún no es. Le virgen sigue siendo inapresable, muere sin asesinato, desmaya, se retira en su porvenir, más allá de todo posible prometido a la anticipación. Junto a la noche como murmullo anónimo del *hay*, se extiende la noche de lo erótico; detrás de la noche del

insomnio, la noche de lo oculto, de lo clandestino, de lo misterioso, patria de lo virgen, simultáneamente descubierto por el *Eros* y negándose al Eros, que es otro modo de decir profanación.

La caricia no se dirige ni a una persona, ni a una cosa. Se pierde en un ser que se disipa ya por completo en la muerte, en un sueño impersonal sin voluntad y aun sin resistencia, una pasividad, un anonimato ya animal o infantil. La voluntad de lo tierno se produce a través de su evanescencia, como arraigada en una animalidad que ignora su muerte, arrojada en la falsa seguridad de lo elemental, en lo infantil que no sabe lo que acontece. Pero también profundidad vertiginosa de lo que *no es aún*, que *no es*, pero con una no-existencia que no tiene con el ser el parentesco que mantiene con él una idea o un proyecto, con una no-existencia que no se pretende, bajo ningún concepto, un avatar de lo que es. La caricia aspira a lo tierno que no tiene ya el estatuto de un «ente», que sale de los «números y los seres» y no es una cualidad de un ente. Lo tierno designa una *modalidad*, la modalidad de sostenerse en la *no man's land*, entre el ser y no-ser-aún. Modalidad que no se distingue como una significación, que, en modo alguno, ilumina, que se apaga y se desmaya, debilidad esencial de la Amada que se muestra vulnerable y mortal.

Pero precisamente a través de la evanescencia y el desmayo de lo tierno, el sujeto no se proyecta hacia el porvenir de lo posible. El no-ser-aún no se ubica en el mismo porvenir en el que todo lo que se puede realizar ya se apresura, chisporrotea en la luz, se ofrece a mis anticipaciones y solicita mis poderes. El no-ser-aún no es precisamente un posible que sólo estaría más lejos que otros posibles. La caricia no *actúa*, no toma entre los posibles. El secreto que viola no la informa como una experiencia. Trastorna la relación del yo consigo y con el no-yo. Un no-yo amorfo lleva al yo hacia su porvenir absoluto en el que se evade y pierde su posición de sujeto. Su «intención» no va hacia la *luz*, hacia lo cuerdo. Toda pasión compadece la pasividad, el sufrimiento, la evanescencia de lo tierno. Muere de esta muerte y sufre de este sufrimiento. La ternura, sufrimiento sin sufrimiento, se consuela ya al complacerse en su sufrimiento. La ternura es una piedad que se complace, un placer, un sufrimiento transformado en felicidad: la voluptuosidad. Y en este sentido la voluptuosidad comienza ya en el deseo erótico y sigue siendo, en todo momento, deseo. La voluptuosidad no viene a calmar el deseo, es este mismo deseo. Por esto la voluptuosidad no es solamente impaciencia, es la

mpaciencia misma, respira la impaciencia y se sofoca en ella, sorprendida por su fin, porque va sin ir hacia un fin.

La voluptuosidad, como profanación, descubre lo oculto en tanto que oculto. Así se lleva a cabo una relación excepcional en una situación que, para la lógica formal, procedería de la contradicción: lo descubierto no pierde en el descubrimiento su misterio, lo oculto no se devela, la noche no se dispersa. El descubrimiento-profanación se mantiene en el pudor, aunque sea con la modalidad del impudor: lo clandestino descubierto no adquiere el estado de lo develado. Descubrir significa aquí violar, más que revelar un secreto. Violación que no se recupera de su audacia. La vergüenza de la profanación hace bajar los ojos que habrían debido escrutar lo descubierto. La desnudez erótica dice lo indecible, pero lo indecible no se separa de este decir, como un objeto misterioso extraño a la expresión se separa de una palabra clara que busca delimitarlo. El modo de «decir» o de «manifestar», oculta al descubrir, dice y calla lo indecible, hostiga y provoca. El «decir» —y no solamente lo dicho— es equívoco. Lo equívoco no se disputa entre dos sentidos de la palabra, sino entre la palabra y la renuncia a la palabra, entre la significación del lenguaje y la no-significancia de lo lascivo que disimula aún el silencio. La voluptuosidad profana, no ve. *Intencionalidad sin visión*, el descubrimiento no produce la luz: lo que descubre no se ofrece como *significación* y no ilumina ningún horizonte. Lo femenino ofrece un rostro que va más allá del rostro. El rostro de la amada *no expresa* el secreto que el *Eros* profana, deja de expresar o, si se prefiere, sólo expresa esta negación de expresar, este fin del discurso y de la decencia, esta interrupción brusca del orden de las presencias. En el rostro femenino, la pureza de la expresión se turba ya por el equívoco de lo voluptuoso. La extensión se invierte en indecencia, ya muy próxima al equívoco que dice menos que nada, ya risa y burla.

En este sentido, la voluptuosidad es una experiencia pura, experiencia que no se traduce en ningún concepto, que permanece ciegamente experiencia. La profanación —revelación de lo oculto, en tanto que oculto— constituye un modelo de ser irreductible a la intencionalidad, objetivamente aun en la praxis, porque no sale «de los números y de los seres». El amor no se reduce a un conocimiento enmarañado de elementos afectivos que le abrirían un plano del ser imprevisto. No toma nada, no termina en un concepto, no *termina*, no tiene ni una estructura sujeto-objeto ni la estructura yo-tú. El eros no se

lleva a cabo como un sujeto que capta un objeto, ni como una pro-yección, hacia un posible. Su movimiento consiste en ir más allá de lo posible.

La no-significancia de la desnudez erótica no precede a la significación del rostro, como la oscuridad de la materia informe precede a las formas del artista. Y tiene las formas detrás de ella, viene del porvenir, de un porvenir situado más allá del porvenir en el que chisporrotean los posibles, porque la casta desnudez del rostro no se desvanece en el exhibicionismo erótico. La indiscreción en la que permanece misterioso e inefable, se prueba precisamente por la desmesura exorbitante de esta indiscreción. Sólo el ser que tiene la franqueza del rostro puede «descubrirse» en la no-significancia de lo lascivo.

Recordemos los puntos relativos a la significación. El hecho primero de la significación se produce en el rostro. No es que el rostro reciba una significación *con relación* a algo. El rostro significa por sí mismo, su significación precede la *Sinngebung*, un comportamiento cuerdo surgido ya a su luz, propaga la luz en la que se ve la luz. No se la va a explicar, porque, a partir de él, comienza toda explicación. Dicho de otra manera, la sociedad con el Otro que marca el fin del absurdo rumor del *hay*, no se constituye como *la obra* de un Yo al que presta un sentido. Es ya necesario ser para otro —existir y no obrar solamente— para que el fenómeno del sentido, correlativo de la intención de un pensamiento, pueda surgir. Ser-para-el-otro, no debe sugerir una finalidad cualquiera y no implica la posición previa o la valoración de un cierto valor. Ser para otro es ser bueno. El concepto del Otro no tiene ciertamente ningún contenido nuevo con relación al concepto del yo; pero el ser-para-el-otro no es una relación entre conceptos cuya comprehensión coincidiría, ni la concepción de un concepto por un yo, sino mi bondad. El hecho de que, existente para el otro, existo de otro modo que al existir para mí, es la moralidad misma. Envuelve por todas partes mi conocimiento del Otro y no se desprende del conocimiento del otro por una valorización del otro, por añadidura de este conocimiento primero. La trascendencia como tal es «conciencia moral». La conciencia moral lleva a cabo la metafísica, si la metafísica consiste en trascender. En todo lo que precede, hemos tratado de exponer la epifanía del rostro como el origen de la exterioridad. El fenómeno primero de la significación coincide con la exterioridad. La exterioridad es la significación misma. Y sólo el rostro es exterioridad en su moralidad. El rostro en

esta epifanía no resplandece como una forma que reviste un contenido, como una *imagen*, sino como la desnudez del principio, detrás de la cual ya no hay nada. El rostro muerte llega a ser forma, máscara mortuoria, se muestra en lugar de dejar ver, pero precisamente así no aparece ya como rostro.

Esto se puede decir aún de otra manera: la exterioridad define el ente como ente y la significación del rostro se debe a la coincidencia esencial del ente y de lo significante. La significación no se agrega al ente. Significar no equivale a presentarse como signo, sino a expresar, es decir, presentarse como persona. El simbolismo del signo supone ya la significación de la expresión, el rostro. En el rostro se presenta el ente por excelencia. Y todo el cuerpo, una mano, la curva de un hombro, puede expresar tanto como el rostro. La significancia original del ente —su presentación como persona o su expresión—, su manera de saltar incesantemente fuera de su imagen plástica, se produce concretamente como una tentación de la negación total y como la resistencia infinita al asesinato del otro en tanto que otro, en la dura resistencia de esos ojos sin protección, en lo que tienen de más dulce y más descubierto. El ente como ente sólo se produce en la moralidad. El lenguaje, como fuente de toda significación, nace en el vértigo de lo infinito, que capta ante la rectitud del rostro, que hace posible e imposible el asesinato.

El principio «no matarás», la significancia misma del rostro, parece lo opuesto del misterio que profana el *Eros* y que se anuncia en la feminidad de lo tierno. En el rostro el Otro expresa su eminencia, la dimensión de la altura y de la divinidad de la cual desciende. En su dulzura apunta su fuerza y su derecho. La debilidad de la feminidad invita a la piedad por eso que, en un sentido, no es aún, a la irreverencia por lo que se exhibe en el impudor, y no se descubre a pesar de la exhibición, es decir, se profana.

Pero la irreverencia supone el rostro. Los elementos y las cosas se mantienen fuera del respeto y de la falta de respeto. Es necesario que el rostro haya sido percibido para que la desnudez pueda adquirir la no-significancia de lo lascivo. El rostro femenino reúne esta claridad y esta sombra. Lo femenino es rostro en el que la turbación asedia e invade ya la claridad. La relación —en la apariencia asocial— del eros, tendrá una referencia —aunque negativa— a lo social. En esta inversión del rostro que lleva la feminidad, la no-significancia se mantiene en la significancia del rostro. Esta presencia de la no-significancia en la significancia del rostro, o esta referencia de la

no-significancia a la significancia donde la castidad y la decencia del rostro se mantienen en el límite de lo obsceno aún rechazado, pero ya muy próximo y prometedor— es el acontecimiento original de la belleza femenina, de ese sentido eminente que la belleza toma en lo femenino, pero que el artista habrá de convertir en «gracia sin pesadez» al tallar en la materia fría del color o de la piedra y donde la belleza llegará a ser la calma presencia, la soberanía del vuelo, existencia sin fundamentos porque no tiene fundamentaciones. Lo bello del arte *invierte* la belleza del rostro femenino. Sustituye la profundidad turbadora del porvenir, del «menos que nada» (y no de un mundo) que la belleza femenina anuncia y oculta, por una imagen. Presenta una forma bella reducida a sí misma en el vuelo, y privada de su profundidad. Toda obra de arte es cuadro y estatua, inmovilizados en el instante o en retorno periódico. La poesía sustituye la vida femenina por un ritmo. La belleza llega a ser forma que recubre la materia indiferente en lugar de encubrir el misterio.

Así la desnudez erótica es como una significación al revés, una significación que significa en falso, una claridad convertida en ardor y noche, una expresión que deja de expresarse, que expresa su renunciamiento a la expresión y a la palabra, que zozobra en el equívoco del silencio; palabra que no dice un sentido sino la exhibición. Está aquí la lascividad misma de la desnudez erótica, el reir que prorrumpe en las reuniones shakespeareanas de hechiceros, plenas de sobreentendidos, más allá de la decencia de las palabras, como la ausencia de toda seriedad, de toda posibilidad de palabra, el reír de las «historias equívocas» en el que el mecanismo del reír no hace notar solamente las condiciones formales de lo cómico como Bergson, por ejemplo, las ha extraído en *La risa*. Se agrega aquí un contenido que nos remite a un orden en el que la seriedad falta totalmente. La amada no se opone a un yo como a una voluntad en lucha con la mía o sometida a la mía, sino, al contrario, como una animalidad irresponsable que no dice verdaderas palabras. La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad —esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida «un poco bruta»—, ha dejado su estatuto de persona. El rostro se embota, y en su neutralidad impersonal e inexpresiva, se prolonga, con ambigüedad, en animalidad. Las relaciones con otro se vuelven juego, se juega con otro como con un joven animal.

La no-significancia de lo lascivo no equivale pues a la indiferencia estúpida de la materia. Como el revés de la expre-

sión de aquello que ha perdido la expresión, remite por esto al rostro. El ser que se presenta como idéntico en su rostro, pierde su significación con relación al secreto profanado y juega al equívoco. El equívoco constituye la epifanía de lo femenino, a la vez interlocutor, colaborador y maestro superiormente inteligente, que tan a menudo domina a los hombres en la civilización masculina en la que ha entrado, y mujer que debe ser tratada como mujer, según las reglas imprescriptibles de la sociedad civilizada. El rostro, pura rectitud y franqueza, disimula en su epifanía femenina alusiones, sobreentendidos. Ríe bajo la capa de su propia expresión, sin conducir hacia un sentido preciso, al hacer alusión en el vacío, al señalar lo menos que nada.

La violencia de esta revelación marca precisamente la *fuerza* de esta ausencia, de este *no aún*, de este menos que nada, audazmente arrancado a su pudor, a su esencia de oculto. Un *no aún* más lejano que un porvenir, un *no aún* temporal y que testifica grados en la nada. Desde entonces, el *Eros* es un arrobamiento más allá de todo proyecto, de todo dinamismo, indiscreción fundamental, profanación y no develamiento de eso que *ya existe* como radiación y significación. El *Eros* va pues más allá del rostro. El rostro no recubre aún algo por decencia como una máscara de otro rostro. La aparición impúdica de la desnudez erótica entorpece el rostro, pesa con un peso monstruoso en la sombra de no-sentido que se proyecta sobre él, no porque otro rostro debería surgir detrás de él, sino porque lo oculto es arrancado a su pudor. La oculto y no un ente oculto o una posibilidad de ente; lo oculto, lo que no es aún y que, en consecuencia, carece totalmente de quididad. El amor no conduce simplemente, por una vía más alejada o más directa, hacia el Tú. Se dirige en una dirección distinta de aquella en donde se encuentra el Tú. La oculto —jamás suficientemente oculto— está más allá de lo personal y es su revés, refractario a la luz, categoría exterior al juego del ser y de la nada, más allá de lo posible, porque es absolutamente inapresable. Su *modalidad* más allá de lo posible, se manifiesta en la no-socialidad de la sociedad de los enamorados, en su negación a entregarse en el seno de su abandono, en esta negación a abandonarse que constituye la voluptuosidad, alimentada por sus propias hambres, que se aproximan, en el vértigo, de lo oculto o de lo femenino, a algo no-personal, pero en el que lo personal no zozobrará.

La relación que se establece en la voluptuosidad entre los amantes, fundamentalmente refractaria a la universalización,

es todo lo contrario de una relación social. Excluye al tercero, permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad cerrada, lo no-público por excelencia. Lo femenino, es lo Otro, refractario a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, de una sociedad sin lenguaje. Conviene describir su intimidad. Porque la relación sin par que mantiene la voluptuosidad con lo no-significante constituye un complejo que no se reduce a la repetición inútil de este *no*, sino a trazos positivos por los cuales se determina, si se puede decir así, el porvenir de eso que *no es aún* (y que no es simplemente un ente que permanece en el orden de lo posible).

La imposibilidad de reducir la voluptuosidad a lo social —la no-significancia en la que desemboca y que se manifiesta en esta indecencia del lenguaje que querría decir la voluptuosidad— aísla a los enamorados, como si estuviesen solos en el mundo. Soledad que no niega u olvida solamente el mundo. *La acción común del sensible y de lo sentido* que la voluptuosidad lleva a cabo, cerca, cierra, sella la sociedad de la pareja. La no-socialidad de la voluptuosidad es positivamente la comunidad del sensible y de lo sentido: lo otro no es solamente un sentido, pero en lo sentido se afirma el sensible, como si un mismo sentimiento fuese sustancialmente común a mí y al otro; no al modo como dos observadores tienen un paisaje común o dos pensadores una idea común. Un contenido objetivo idéntico no mediatiza aquí la comunidad, la comunidad no se debe tampoco a la analogía del sentir. Se debe a la identidad del sentir. Referencia del amor «dado» al amor «recibido», amor del amor, la voluptuosidad no es un sentimiento de segundo grado como una reflexión, sino recto como una conciencia espontánea. Intimo y sin embargo intersubjetivamente estructurado, que no se simplifica hasta llegar a una conciencia única. El Otro, en la voluptuosidad, es el yo separado de mí. La separación del Otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad. La voluptuosa meta de la voluptuosidad, no es la libertad amansada, objetiva, reificada del Otro, sino su libertad indómita, que no deseo de ninguna manera objetivada. Pero la libertad deseada y voluptuosa no en la claridad de su rostro, sino en la oscuridad y como en el vicio de lo clandestino o en ese futuro que se mantiene clandestino en el descubrimiento que, precisamente por esto, es fatalmente profanación. Nada se aleja más del *Eros* que la posesión. En la posesión del Otro, poseo al otro en tanto que él me posee, a la vez amo y esclavo. La voluptuosidad se extinguiría en la posesión. Pero, por otra parte, la impersona-

lidad de la voluptuosidad nos impide considerar como complementariedad la relación entre amantes. La voluptuosidad apunta, pues, al otro, pero su voluptuosidad es voluptuosidad de la voluptuosidad, amor del amor del otro. Por ello, el amor no representa un caso particular de amistad. Amor y amistad no sólo se experimentan diferentemente. Su correlativo difiere. La amistad va hacia el otro, el amor busca lo que no tiene la estructura del ente, sino lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar. Sólo amo plenamente si el otro me ama, no porque me sea necesario el reconocimiento del Otro, sino porque mi voluptuosidad se regocija de su voluptuosidad y porque en esta coyuntura sin par de la identificación, en esta *trans-sustanciación*, el Mismo y el Otro no se confunden, sino que precisamente —más allá de todo proyecto posible— más allá de todo poder cuerdo e inteligente, engendran el hijo.

Si amar, es amar el amor que la Amada me tiene, amar es también amarse en el amor y retornar de este modo a sí mismo. El amor no trasciende sin equívocos, se complace, es placer y egoísmo de dos. Pero se aleja lo mismo de sí en esta complacencia; se mantiene en un vértigo por encima de una profundidad de alteridad que ya ninguna significación aclara: profundidad exhibida y profanada. La relación con el hijo —el ansia del hijo, a la vez otro y yo mismo se esboza ya en la voluptuosidad para realizarse en el hijo mismo (como puede cumplirse un Deseo que no se apaga en un fin, no se apacigua en su satisfacción). Estamos aquí frente a una categoría nueva: ante lo que está detrás de las puertas del ser, ante lo menos que nada que el eros arranca a su negatividad y que profana. Se trata de una nada distinta de la nada de la angustia: de la nada del porvenir enterrada en el secreto del menos que nada.

III. La fecundidad

La profanación que viola un secreto no «descubre», más allá de rostro, otro yo más profundo y que este rostro expresaría, descubre el hijo. Por una trascendencia total —la trascendencia de la trans-sustanciación— el yo es, en el hijo, otro. La paternidad sigue siendo una identificación de sí, pero también una distinción en la identificación, estructura imprevisible en la lógica formal. En sus escritos de juventud, Hegel, ha podido decir que el hijo *es* los padres; y en *Weltalter*, Schelling —por necesidades teológicas— ha sabido deducir la filialidad de la identidad del Ser. La posesión del hijo por el padre no agota

el sentido de la relación que se lleva a cabo en la paternidad en la que el padre se recobra, no solamente en los gestos de su hijo, sino en su sustancia y su unicidad. Pero el hijo es un extranjero (Isaías 49), pero no lo es sólo para mí, porque *es* yo. Es yo extraño a sí. No solamente mi obra, mi creatura, aunque como Pigmalión, debo ver revivir mi obra. El hijo ansiado en la voluptuosidad no se ofrece a la acción, sigue siendo inadecuado a los poderes. Ninguna anticipación lo representa, no lo proyecta, como se dice hoy. El proyecto inventado o creado, insólito o nuevo, sale de una cabeza solitaria para iluminar y comprender. Se vuelve luz y convierte la exterioridad en idea. De suerte que se puede definir el poder como la presencia en un mundo que, por derecho, se convierte en mis ideas. Luego es necesario el encuentro del Otro en tanto que femenino, para que advenga el porvenir del hijo más allá de lo posible, más allá de los proyectos. La relación recuerda a aquella que fue descrita por la idea de lo infinito: no puedo dar cuenta de él por mí mismo como doy cuenta por mí mismo de mundo luminoso. Este porvenir no es ni el germen aristotélico (menos que ser, un ser menos), ni la posibilidad heideggeriana que constituye el ser mismo, sino que transforma la relación con el porvenir en poder del sujeto. A la vez mío y no-mío; una posibilidad de mí mismo, pero también posibilidad del Otro, de la Amada: mi porvenir no entra en la esencia lógica de lo posible. A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad.

La fecundidad incluye una dualidad de lo Idéntico. No indica todo lo que puedo apresar: mis posibilidades. Indica mi porvenir, que no es un porvenir del Mismo. No es un nuevo avatar: no una historia y los acontecimientos que pueden advenir a un residuo de identidad, a una identidad que se sostiene de un tenue hilo, a un yo que aseguraría la continuidad de los avatares. Y sin embargo aún mi aventura y, en consecuencia, mi porvenir en un sentido muy nuevo, a pesar de la discontinuidad. La voluptuosidad no despersonaliza el yo extáticamente, sigue siendo siempre deseo, siempre búsqueda. No se apaga en un término en el que se absorbería al romper con su origen en mí, aunque no retorne íntegramente al yo, a mi vejez y a mi muerte. El yo, como sujeto y soporte de poderes, no agota el «concepto» del yo, no ordena todas las categorías en las cuales se producen la subjetividad, el origen y la identidad. El ser infinito, es decir, el ser que siempre vuelve a comenzar —y que no podría prescindir de la subjetividad, porque no podría recomenzar sin ella— se produce como modalidad de la fecundidad.

La relación con el hijo, es decir, la relación con el Otro, no poder, sino fecundidad, pone en correspondencia con el porvenir absoluto o tiempo infinito. El otro que yo sería no tiene la indeterminación de lo posible que, sin embargo, tiene la huella de la captación del yo que apresa este posible. En el poder, la indeterminación de lo posible no excluye la *repetición inútil* del yo que, aventurándose hacia este porvenir indeterminado, cae nuevamente sobre sus pies, al llegar a sí, reconoce una trascendencia simplemente ilusoria en la que la libertad no esboza más que un destino. Las formas diversas que reviste Proteo, no lo liberan de su identidad. En la fecundidad, el aburrimiento de esta recuperación se detiene, el yo es otro y joven, sin que, no obstante, la ipseidad que daba su sentido y su orientación al ser, se pierda en esta renuncia a sí. La fecundidad continúa la historia, sin producir la vejez; el tiempo infinito no aporta una vida eterna a un sujeto que envejece. Es *mejor* a través de la discontinuidad de las generaciones, escindido por las juventudes inagotables del hijo.

En la fecundidad, el yo trasciende el mundo de la luz. No para disolverse en el anonimato del *hay*, sino para ir más lejos que la luz, para ir a *otra parte*. Mantenerse en la luz, ver —apresar antes de apresar— no es aún «ser infinitamente», es volver a sí, más viejo, es decir, harto de sí mismo. Ser infinitamente, significa producirse al modo de un yo que está siempre en el origen, pero que no encuentra las trabas a la renovación de su sustancia que debieran provenir de su misma identidad. La juventud como concepto filosófico se define así. La relación con el hijo en la fecundidad, no nos mantiene en esta extensión cerrada de luz y de sueño, de conocimientos y de poderes. Articula el tiempo de lo absolutamente otro —alteración de la sustancia misma de aquel que puede— su trans-sustanciación.

Que el ser infinito no sea una posibilidad cerrada en el ser separado, sino que se produzca como fecundidad al invocar, en consecuencia, a la alteridad de la Amada, indica la vanidad del panteísmo. Que en la fecundidad el yo personal salga ganando, indica el fin de los terrores donde la trascendencia de lo sagrado inhumano, anónimo, amenaza a las personas de nada o de éxtasis. El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenideo. La filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal, un discurso que se dirige siempre a otro. Lo que vamos a exponer se dirige a quienes quieran leerlo. La trascendencia es tiempo y va hacia el Otro. Pero el Otro

no es el término: no detiene el movimiento del Deseo. Lo otro que el Deseo desea, es aún Deseo, la trascendencia trasciende hacia aquel que trasciende: he aquí la verdadera aventura de la paternidad de la trans-sustanciación, que permite dejar atrás la simple renovación de lo posible en la inevitable senescencia del sujeto. La trascendencia —el para el Otro— la bondad correlativa del rostro, funda una relación más profunda: la bondad de la bondad. La fecundidad que engendra la fecundidad realiza la bondad: más allá del sacrificio que impone un don, el don del poder del don, la concepción del hijo. Aquí, el Deseo, que en las primeras páginas de esta obra, habíamos opuesto a la necesidad, Deseo que no es una falta, Deseo que es la independencia del ser separado y su trascendencia, se cumple; no al satisfacerse y al declararse así necesidad, sino al trascenderse, al engendrar el Deseo.

IV. La subjetividad en el Eros

La voluptuosidad, como coincidencia del amante y de la amada, se nutre de su dualidad: simultáneamente fusión y distinción. El mantenimiento de la dualidad no significa que, en el amor, el egoísmo del amante *quiere* recoger en el amor recibido el testimonio de un reconocimiento. Amar ser amado no es una *intención*, no es el pensamiento de un sujeto que piensa su voluptuosidad y, que se encuentra así exterior a la comunidad de lo sentido (a pesar de las extrapolaciones cerebrales posibles de la voluptuosidad, a pesar del deseo de reciprocidad que guía a los amantes hacia la voluptuosidad). La voluptuosidad transfigura el sujeto mismo que a partir de aquí tiene su identidad no de su iniciativa de poder, sino de la pasividad del amor recibido. Es pasión y turbación, *iniciación* constante en un misterio, más que *iniciativa*. El *Eros* no puede interpretarse como una superestructura que tenga al individuo por base y por sujeto. El sujeto en la voluptuosidad se recobra como el sí (lo que no quiere decir el objeto o el tema) de otro y no solamente como el sí de sí mismo. La relación con lo carnal y lo tierno precisamente hace resurgir incesantemente este sí: la turbación del sujeto no es asumida por su dominio de sujeto, sino que es su enternecimiento, su modalidad femenina, que el yo heroico y viril recordará como una de esas cosas que contrastan con las «cosas serias». Hay en la relación erótica un retorno característico de la subjetividad salida de la posición, retorno del yo viril y heroico que detenía, al implantarse, el

anonimato del *hay* y determinaba un modo de existencia que hace la luz. En ella, ocurre el juego de posibilidades del yo, y en este juego, en la modalidad del yo, se produce el origen en el ser. El ser no se produce allí como lo definitivo de una totalidad, sino como un volver a comenzar incesante y, por ello, como infinito. Pero, en el sujeto, la producción del origen es la producción de la vejez y de la muerte que se disputan el poder. El yo remite a sí, se recobra el Mismo, a pesar de todos sus reinicios, recae solitario a sus pies, no esboza más que un destino irreversible. La posesión de sí llega a ser hartazgo de sí. El sujeto se impone a sí mismo, se remolca a sí mismo como una posesión. La Libertad del sujeto que se implanta, no se parece a la libertad de un ser libre como el viento. Implica la responsabilidad, lo que debería asombrar, sin que nada se oponga a la libertad más que la no-libertad de la responsabilidad. La coincidencia de la libertad y de la responsabilidad, constituye el yo, desdoblándose de sí, harto de sí mismo.

El *Eros* libera de este hartazgo, detiene el retorno del yo a sí. Si el yo no desaparece al unirse a otro, no produce tampoco una obra, aunque sea perfecta como la de Pigmalión, pero obra muerta que deja al yo solo en su vejez que vuelve a encontrar al final de su aventura. El *Eros* no extiende solamente más allá de los objetos y de los rostros los pensamientos del sujeto. Va hacia un porvenir que *no es aún* y que yo no sólo apresaría, sino que también lo sería: no se trata ya de la estructura del sujeto que vuelve de toda aventura a su isla, como Ulises. El yo se lanza sin retorno, se encuentra en el sí de otro: su placer, su dolor, es placer del placer del otro o placer de su dolor, sin que esto sea por simpatía o compasión. Su futuro no recae sobre el pasado que debía renovar —sigue siendo futuro absoluto para esta subjetividad que no consiste en soportar representaciones o poderes, sino en trascender absolutamente en la fecundidad. La «trascendencia de la fecundidad» no tiene la estructura de la intencionalidad —porque no reside en sus poderes— porque la alteridad de lo femenino se asocia a ella: la subjetividad erótica se constituye en el acto común del sensible y de lo sentido, como el sí de Otro y, por ello mismo, en el seno de una relación con el Otro, en el seno de una relación con el rostro. En esta comunidad se desliza ciertamente un equívoco: el Otro se ofrece como vivido por sí mismo, como objeto de mi gozo. Por esto, el amor erótico oscila, como ya lo hemos dicho, entre el más allá del deseo y el más acá de la necesidad y su gozo se ubica entre todos los demás placeres

y alegrías de la vida. Pero se ubica también más allá de todo placer, de todo poder, más allá de toda guerra con la libertad del Otro, porque la subjetividad enamorada es la trans-sustanciación misma y esta relación sin par entre dos sustancias —en donde se exhibe un *más allá de as sustancias*— se resuelve en la paternidad. El «más allá de las sustancias», no se ofrece a un poder para confirmar el yo, produciendo por añadidura en el ser algo impersonal, neutro, anónimo —infrapersonal o suprapersonal—. Este futuro se refiere aún a lo personal, de lo cual, sin embargo, se libera: es hijo, mío en cierto sentido o, más exactamente yo, pero no yo mismo, no recae sobre mi pasado para soldarse a él y para esbozar un destino. La subjetividad de la fecundidad no tiene ya el mismo sentido. Como necesidad, el *Eros* se incorpora a un sujeto idéntico a sí mismo, en el sentido lógico. Pero la referencia inevitable de lo erótico al porvenir a través de la fecundidad, revela una estructura radicalmente diferente: el sujeto no es solamente todo lo que hará: no mantiene con la alteridad la relación del pensamiento que posee lo otro como un tema, no tiene la estructura de la palabra que interpela al otro, será otro que sí mismo al mismo tiempo porque sigue siendo *él mismo*, pero no a través de un residuo común al antiguo y al nuevo avatar. Esta alteración e identificación por la fecundidad —más allá de lo posible y del rostro— constituye la paternidad. En la paternidad, el deseo que se mantiene como deseo insaciable —es decir, como bondad— se cumple. No puede cumplirse al satisfacerse. Cumplirse para el Deseo equivale a engendrar el ser bueno, a ser bondad de la bondad.

La estructura de la identidad de la subjetividad que se produce a partir del *Eros*, nos conduce fuera de las categorías de la lógica clásica. Ciertamente, el yo, identidad por excelencia, ha sido a menudo percibido al margen de la identidad, un yo que se perfila detrás del yo. El pensamiento se escucha. Musa, genio, demonio de Sócrates, Mefistófeles de Fausto, hablan en el fondo del yo y lo guían. O bien la libertad del comienzo absoluto se revela obediencia a las formas insidiosas de lo impersonal y de lo neutro; lo universal de Hegel, lo social de Durkheim, las leyes estadísticas que dirigen nuestra libertad, el inconsciente de Freud, lo existenciario que sostiene lo existencial en Heidegger. Todas estas nociones no representan una oposición entre diversas facultades del yo, sino la presencia, detrás del yo, de un principio extraño que no se opone necesariamente al yo, sino que puede tomar este aspecto de enemigo. A estas influencias se opone Teste que no quiere ser *nada más*

que yo, en el origen absoluto de todas estas iniciativas sin que haya allí personalidad, ni entidad detrás de él y que le inspire sus acciones. Si nuestras explicaciones han de introducir una noción de sujeto, distinta de ese yo absoluto de Teste, no se orientarán hacia la afirmación de un yo detrás del yo, desconocido para el yo consciente y que implica una nueva traba. En tanto que sí mismo precisamente, el Yo, por la relación con Otro en la feminidad, se libera de su identidad, puede ser otro a partir de sí como origen. En tanto que modalidad del Yo, el ser puede producirse como lo que vuelve a empezar infinitamente, es decir, como, hablando propiamente, infinito.

La noción de fecundidad no se refiere a la idea, totalmente objetiva, de la especie en donde el yo llega como un accidente. O, si se quiere, la unidad de la especie se deduce del deseo del yo que no renuncia al acontecimiento de origen en el que se efectúa su ser. La fecundidad es parte del drama mismo del yo. Lo intersubjetivo, obtenido a través de la noción de fecundidad, abre un plano en el que, a la vez, el yo se despoja de su egoísmo trágico, que retorna a sí, y, sin embargo no se disuelve pura y simplemente en lo colectivo. La fecundidad testimonia una unidad que no se opone a la multiplicidad, sino que, en el sentido preciso del término, la engendra.

V. La trascendencia y la fecundidad

En la concepción clásica, la idea de la trascendencia se contradice. El sujeto que trasciende se transporta en su trascendencia. No se trasciende. Si, en lugar de reducirse a un cambio de propiedades, de clima o de nivel, la trascendencia comprometiese la identidad misma del sujeto, asistiríamos a la muerte de la sustancia.

Cabe, ciertamente, preguntarse si la muerte no es la trascendencia misma; si entre los elementos de este mundo —simples avatares— en los que el cambio transforma solamente, es decir, salvaguarda y supone un término permanente, la muerte no representa el acontecimiento excepcional de un devenir de trans-sustanciación, que, sin volver a la nada, augura su continuidad de un modo diferente al de la subsistencia de término idéntico. Pero esto equivaldría a definir el «concepto problemático» de la trascendencia. Estremecería los cimientos de nuestra lógica.

Esta reposa, en efecto, en el vínculo indisoluble que une lo Uno y el Ser; vínculo que se impone a la reflexión porque

entrevemos el existir siempre en un existente uno. El ser en tanto que ser es para nosotros mónada. El pluralismo no se manifiesta en la filosofía occidental más que como pluralidad de sujetos que existen. Jamás aparece en el existir de estos existentes. Exterior a la existencia de los seres, el plural se da a un sujeto que cuenta, como número, ya subordinado a la síntesis del «yo pienso». Sólo la unidad conserva el privilegio ontológico. La cantidad inspira a toda la metafísica occidental el menosprecio de una categoría superficial. Tampoco la trascendencia misma será profunda. Se sitúa, «simple relación» fuera del *acontecimiento de ser*. La conciencia aparecía como el tipo mismo del existir en el que lo múltiple *es* y, sin embargo, por la síntesis, *no es ya*; en la que, en consecuencia, la trascendencia, simple relación, es menos que el ser. El objeto se convierte en acontecimiento del sujeto. La luz —elemento del conocimiento— convierte en nuestro todo lo que encontramos. Cuando el conocimiento adquiere una significación extática cuando para un Léon Brunschvicg, el yo espiritual se implanta al negarse, afirma generoso su personalidad al negar su egoísmo, termina en la unidad spinozista con relación a la cual el yo es sólo un pensamiento. Y el pretendido movimiento de la trascendencia, se reduce a un retorno desde un exilio imaginario.

Al articular el existir como tiempo en lugar de paralizarlo en la permanencia de lo estable, la filosofía del devenir busca desprenderse de la categoría de lo uno que compromete la trascendencia. El surgir o la proyección del porvenir trasciende. No sólo por el conocimiento, sino por el existir mismo del ser. El existir se libera de la unidad de lo existente. Sustituir el Ser por el Devenir, es, ante todo, considerar el ser fuera del *ente*. Interpenetración de instantes en la duración, apertura sobre el porvenir, «ser para la muerte»: son medios de expresar un existir que no se conforma a la lógica de la unidad.

Esta separación del Ser y de lo Uno se obtiene por la rehabilitación de lo posible. Al no estar ya adosada a la unidad del acto aristotélico, la posibilidad contiene la multiplicidad misma de su dinamismo hasta ahora indigente en comparación con el acto cumplido, en lo sucesivo más rica que él. Pero lo posible se invierte pronto en Poder y en Dominación. En lo nuevo que surge de él, el sujeto se reconoce. Se descubre en él, lo domina. Su libertad escribe su historia que es una, sus proyectos esbozan un destino del cual es amo y esclavo. Un existente sigue siendo el principio de la trascendencia y el poder. El hombre sediento de potencia, que aspira a su divinización y,

en consecuencia, condenado a la soledad, aparece en el término de esta trascendencia.

Hay en la «última filosofía» de Heidegger, una imposibilidad del poder para mantenerse como monarquía, para asegurar su dominio total. La luz de la comprehensión y de la verdad se baña en las tinieblas de la incomprehensión y de la noverdad; el poder asociado al misterio se confiesa impotencia. Por ello, la unidad del existente parece rota y el destino, como vagabundeo sin objeto, se burla de nuevo del ser que, por la comprehensión, tiene intención de dirigirlo. ¿En qué consiste esta confesión? Decir, como lo ha intentado de Waelhens en su introducción a *L'essence de la verité*, que la «errancia» como tal no se conoce, sino que se prueba, tal vez sea un juego de palabras. El ser humano en Heidegger apresa como poder, permanece, en realidad, verdad y luz. Heidegger no dispone a partir de aquí de ninguna noción para describir la relación con el misterio que la finitud del *Dasein* ya implica. Si el poder es, a la vez, impotencia, no es con relación al poder como se describe esta impotencia.

Hemos buscado fuera de la conciencia y del poder una noción de ser que funde la trascendencia. La agudeza del problema reside en la necesidad de mantener el yo en la trascendencia con la que, hasta ahora, parecía incompatible. El sujeto ¿es solamente sujeto de saber y de poder? ¿no se presenta como sujeto en otro sentido? La relación indagada que él sostiene como sujeto y que satisface, a la vez, estas exigencias contradictorias, nos parece inscrita en la relación erótica.

Se puede dudar que haya allí un principio ontológico nuevo. La relación social ¿no se resuelve enteramente en relaciones de conciencia y de poderes? Representación colectiva, sólo difiere, en efecto, de un pensamiento por su contenido y no por su estructura formal. La participación supone las relaciones fundamentales de la lógica de los objetos y, aun en Lévy-Bruhl, es tratada como una curiosidad psicológica. Oculta la originalidad absoluta de la relación erótica que, desdeñosamente, es archivada en lo biológico.

¡Cosa curiosa! La filosofía de lo biológico mismo, cuando deja atrás el mecanismo, recae en el finalismo y en una dialéctica de la parte y el todo. Que el impulso vital se propague a través de la separación de los individuos, que su trayectoria sea discontinua —es decir, que suponga los intervalos de la sexualidad y un dualismo específico, en su articulación— no es considerado seriamente. Cuando, con Freud, la sexualidad es abordada en el plano humano, es rebajada al rango de una

búsqueda del placer sin que jamás la significación ontológica de la voluptuosidad y las categorías irreductibles que establece, sean al menos sospechadas. Se toma el placer como hecho acabado, se razona a partir de él. Lo que permanece desapercibido, es que lo erótico —analizado como fecundidad— divide la realidad en relaciones irreductibles a las relaciones de género y especie, de la parte y del todo, de acción y de pasión, de verdad y de error; que, por la sexualidad, el sujeto entra en relación con eso que es absolutamente otro —con una alteridad de un tipo imprevisible en lógica formal— con lo que permanece otro en la relación sin convertirse jamás en «mío», y que sin embargo esta relación no tiene nada de extática, porque lo patético de la voluptuosidad está hecho de dualidad.

Ni saber, ni poder. En la voluptuosidad, el otro —lo femenino— se retira en su misterio. La relación con él es una relación con su ausencia; ausencia en el plano del conocimiento, lo desconocido; pero presencia en la voluptuosidad. Ni poder: la iniciativa no se ubica al comienzo del amor que brota en la pasividad de la herida. La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir.

En efecto, conviene analizar la relación erótica como característica de la ipseidad misma del yo, de la subjetividad del sujeto. La fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. En una situación como la paternidad, el retorno del yo hacia el sí que articula el concepto monista del sujeto idéntico se encuentra totalmente modificado. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco, mi propiedad. Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen mi relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa, ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro —«le dices en tu alma: quién me ha puesto a éstos en el mundo, ya que soy estéril y solo» (Isaías 49)— *es* yo: una relación del yo consigo que sin embargo no es yo. En este «yo soy» el ser no es más la unidad eleática. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia. Trascendencia en la que el yo no se transporta, porque el hijo no es yo; y sin embargo *soy* mi hijo. La fecundidad del yo, es su trascendencia misma. El origen biológico de este concepto, no neutraliza en modo alguno la paradoja de su significación y perfila una estructura que deja atrás lo empírico biológico.

El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo *es* su hijo.

La reciprocidad de la paternidad, la filialidad, la relación padre-hijo, indica a la vez una relación de ruptura y un recurso.

Ruptura, renegación del padre, comienzo, la filialidad cumple y repite, en todo momento, la paradoja de una libertad creada. Pero en esta aparente contradicción y, en la modalidad del hijo, el ser *es* infinita y discontinuamente, histórico sin destino. El pasado se retoma a cada momento, a partir de un punto nuevo, de una novedad tal que ninguna continuidad, como la que pesa aún sobre la duración bergsoniana, podría comprometer. En la continuidad en efecto, donde el ser lleva toda la carga del pasado (aunque en su proyección hacia el porvenir, debía recomenzar, sin tener en cuenta la muerte), el pasado limita la infinitud del ser y esta limitación se manifiesta en su senescencia.

La recuperación de este pasado puede producirse como recurso: el Yo es eco de la trascendencia del Yo paternal que *es* su hijo, al existir una existencia que *subsiste* aún en el padre: el hijo *es*, sin estar «a su cargo», se descarga de su ser sobre el otro y, en consecuencia, juega su ser; tal modo de existencia se produce como infancia con su referencia esencial a la existencia protectora de los padres. La noción de maternidad debe ser introducida aquí para dar cuenta de este recurso. Pero este recurso al pasado con el cual sin embargo el hijo ha roto por su ipseidad, define una noción distinta de la continuidad, un modo de restablecer el hilo de la historia, concreta en una familia y en una nación. La originalidad de esta renovación distinta de la continuidad, se testimonia en la rebelión o la revolución permanente que constituye la ipseidad.

Pero la relación del hijo con el padre a través de la fecundidad, no se efectúa solamente en el recurso y ruptura que el yo del hijo realiza en tanto que yo ya existente. El yo adquiere su unicidad del yo del *Eros* paternal. El padre no causa simplemente el hijo. *Ser* su hijo, significa ser yo en su hijo, ser sustancialmente en él, sin que no obstante se mantenga allí idénticamente. Todo nuestro análisis de la fecundidad tendía a establecer esta situación dialéctica que conserva los dos movimientos contradictorios. El hijo recupera la unicidad del padre y sin embargo permanece exterior al padre: el hijo es hijo único. No por el número. Cada hijo del padre, es hijo único, hijo elegido. El amor del padre al hijo lleva a cabo la única

relación posible con la unicidad misma de otro y, en este sentido, todo amor dede aproximarse al amor paternal. Pero esta relación del padre con el hijo, no viene a *agregarse* al yo del hijo constituido de antemano, como buena suerte. Sólo el *Eros* paternal inviste la unicidad del hijo: su yo, en tanto que filial, no comienza en el gozo, sino en la elección. Es único para sí porque es único para su padre. Precisamente por esto, puede, como hijo, no existir «a su cargo». Y porque el hijo tiene la unicidad de la elección paternal puede ser educado, mandado, puede obedecer y es posible la extraña situación de la familia. La creación sólo contradice la libertad de la creatura si la creación se confunde con la causalidad. La creación como relación de trascendencia —de unión y de fecundidad— condiciona, al contrario, la posición de un ser único y su ipseidad de elegido.

Pero el yo liberado de su identidad misma en su fecundidad, no puede mantener su separación frente a este porvenir si se liga a su porvenir en su hijo *único*. También el hijo único, en tanto que elegido, es a la vez, único y no-único. La paternidad se produce como un porvenir innumerable, el yo engendrado existe a la vez como único en el mundo y como hermano entre hermanos. Yo soy yo y elegido, pero ¿dónde puedo ser elegido, sino entre otros elegidos, entre los iguales? El yo, en tanto que yo, se mantiene pues vuelto éticamente hacia el rostro del otro: la fraternidad es la relación misma con el rostro en la que se lleva a cabo a la vez mi elección y la igualdad, es decir, el dominio ejercido sobre mí por el Otro. La elección del yo, su ipseidad misma, se revela como privilegio y subordinación, porque no lo pone entre otros elegidos, sino precisamente de cara a ellos, para servirles y nadie lo puede sustituir para medir la extensión de sus responsabilidades.

Si la biología nos da los prototipos de todas estas relaciones, esto prueba, ciertamente, que la biología no representa un orden puramente contingente del ser, sin relación con su producción esencial. Pero estas relaciones se liberan de su limitación biológica. El yo humano se implanta en la fraternidad: que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad. Porque mi posición de yo se *efectúa* en la fraternidad, el rostro puede presentarse como rostro. La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece a su vez como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero por lo cual el *Nosotros* —o la fracción— engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar

lo erótico en una vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma. Pero lo erótico, y la familia que lo articula, aseguran a esta vida en la que el yo no desaparece, pero es prometido y llamado a la bondad, el tiempo infinito del triunfo sin el cual la bondad sería subjetividad y locura.

VII. Lo infinito del tiempo

Ser al infinito —la infinición— significa existir sin límites y, en consecuencia, con la modalidad de un origen, de un comienzo, es decir, aún como ente. La indeterminación absoluta del *hay* —de un existir sin existentes— es una negación incesante, a un grado infinito y, en consecuencia, una limitación infinita. Contra la anarquía del *hay*, se produce el ente, sujeto de lo que puede llegar, origen y comienzo, poder. Sin el origen que tiene su identidad de sí, la infinición no sería posible. Pero la infinición se produce gracias al ente que no se pierde en el ser, que puede tomar sus distancias frente al ser, al mismo tiempo que sigue ligado al ser; dicho de otra manera, la infinición se produce gracias al ente que existe en verdad. La distancia frente al ser —por la cual el ente existe en verdad (o al infinito)— se produce como tiempo y como conciencia o aún como anticipación de lo posible. A través de esta distancia del tiempo, lo definitivo no es definitivo, el ser al mismo tiempo que es, no es aún, permanece en suspenso y puede, en todo momento, comenzar. La estructura de la conciencia o de la temporalidad —de la distancia y de la verdad— se debe a un gesto elemental del ser que rechaza la totalización. Este rechazo se produce como relación con lo no-englobable, como el recibimiento de la alteridad, concretamente, como presentación del rostro. El rostro detiene la totalización. El recibimiento de la alteridad condiciona pues la conciencia y el tiempo. La muerte no viene a comprometer el *poder* por el cual se produce la infinición como negación del ser y como nada, sino que amenaza el poder al suprimir la distancia. La infinición es limitada por el *poder* en el retorno del poder al sujeto del cual emana, que *envejece* al hacer lo definitivo. *El tiempo en el que se produce el ser al infinito va más allá de lo posible.* La distancia de la fecundidad frente al ser, se entrega por entero en lo real; consiste en una distancia frente al mismo presente que escoge sus posibles, pero que se ha realizado y envejecido en cierto modo y que, en consecuencia, paralizado como realidad definitiva, ya ha

sacrificado sus posibles. Los recuerdos, en la búsqueda de tiempo perdido, proporcionan sueños, pero no devuelven las ocasiones perdidas. La verdadera temporalidad, en la que lo definitivo no es definitivo, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que podría haber sido, sino la de no arrepentirse más por las ocasiones perdidas ante lo infinito ilimitado del porvenir. No se trata pues de complacerse en algún romanticismo de los posibles, sino de escapar a la aplastante responsabilidad de la existencia que vira en destino, de ponerse de nuevo en la aventura de la existencia para ser al infinito. El Yo es a la vez este compromiso y esta liberación y en este sentido tiempo, drama de muchos actos. Sin multiplicidad y sin discontinuidad —sin fecundidad— el Yo seguiría siendo un sujeto en el que toda aventura vendría a ser la aventura de un destino. Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo. En la paternidad, en la que el Yo, a través de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el Otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad, sobre la vejez y el destino. La paternidad —el modo de ser otro al mismo tiempo que sí mismo— no tiene nada de común ni con una transformación en el tiempo que no podría superar la identidad de lo que lo atraviesa, ni con alguna metempsícosis en la que el yo no puede conocer más que un avatar en lugar de ser otro yo. Es necesario insistir en esta discontinuidad.

La permanencia misma del yo en el ser más ligero, el menos sedentario, el más gracioso, el más lanzado hacia el porvenir produce lo irreparable y, en consecuencia, pone límites. Lo irreparable no se debe al hecho de que en cada momento tenemos recuerdos; el recuerdo, al contrario, se funda en esta incorruptibilidad del pasado, en el retorno del yo a sí. Pero el porvenir surgido en cada nuevo instante ¿no da ya al pasado un sentido nuevo? En este sentido, antes que alejarse al pasado ¿no lo repara? En este retorno del instante nuevo al instante antiguo reside, en efecto, el carácter saludable de la sucesión. Pero este retorno pesa sobre el instante presente, «cargado de todo el pasado» aunque grávido de todo el porvenir. Su vejez limita sus poderes y lo abre a la inminencia de la muerte.

El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible una juventud absoluta y un comenzar de nuevo, al mismo tiempo que deja al comenzar de nuevo una relación con el pasado recomenzado, en un retorno libre —libre de una libertad distinta a la de la memoria— hacia el pasado y, en la libre interpretación y la libre elección, en una existencia enteramente perdonada. Este comenzar de nuevo del instante, este triunfo

del tiempo de la fecundidad sobre el devenir del ser mortal que envejece, es un perdón, la obra misma del tiempo.

El perdón en su sentido inmediato se liga al fenómeno moral de la falta; la paradoja del perdón se debe a la retroacción y, desde el punto de vista del tiempo vulgar, representa una inversión del orden natural de las cosas, la reversibilidad del tiempo. Esta implica muchos aspectos. El perdón se refiere al instante transcurrido, permite al sujeto que se había comprometido en un instante transcurrido ser como si el instante no hubiese transcurrido, ser como si el sujeto no se hubiese comprometido. Activo en un sentido más fuerte que el olvido, que no toca a la realidad del acontecimiento olvidado, el perdón actúa sobre el pasado, repite de algún modo el acontecimiento, purificándolo. Pero, por otra parte, el olvido anula las relaciones con el pasado, mientras que el perdón conserva el pasado perdonado en el presente purificado. El ser perdonado no es el ser inocente. La diferencia no permite colocar la inocencia por encima del perdón, permite distinguir en el perdón una excedencia de felicidad, la extraña felicidad de la reconciliación, la *felix culpa*, dato de una experiencia corriente que ya no asombra.

La paradoja del perdón de la falta, remite al perdón como constituyente del tiempo mismo. Los instantes no se acoplan mutuamente indiferentes, sino que se extienden desde el Otro al Yo. El porvenir no me viene de un zumbido de posibles indiscernibles que afluirían a mi presente y que trataría de apresar; me viene a través de un intervalo absoluto al que el Otro absolutamente otro —aunque se trate de mi hijo— es el único capaz de poner estacas en la otra orilla y restablecer desde allí el pasado; pero, por ello mismo, también capaz de retener de este pasado el antiguo Deseo que lo animaba y que la alteridad de cada rostro acrecienta y profundiza aún más. Si el tiempo no hace suceder los momentos, mutuamente indiferentes, del tiempo matemático, tampoco lleva a cabo la *duración continua* de Bergson. La concepción bergsoniana del tiempo explica por qué es necesario esperar que el «azúcar asiente»: el tiempo no traduce ya la ininteligible dispersión de la unidad del ser, contenido íntegramente en la primera causa, en una serie aparente y fantasmal de causas y efectos. El tiempo agrega lo nuevo al ser, lo absolutamente nuevo. Pero la novedad de las primaveras que florecen en el seno del instante que se parece, en buena lógica, a la anterior, tiene ya el lastre de todas las primaveras vividas. La obra profunda del tiempo en un sujeto que rompe con su padre libera de este pasado. El tiempo es lo no

definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el «siempre» de este recomenzar. La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una ruptura de la continuidad y una continuación a través de la ruptura. Lo esencial del tiempo consiste en ser un drama, una multiplicidad de actos donde el acto siguiente desata el primero. El ser no se produce ya de un solo golpe, irremisiblemente presente. La realidad es lo que es, pero será una vez más, otra vez libremente recobrada y perdonada. El ser infinito se produce como tiempo, es decir, en muchos tiempos a través del tiempo muerto que separa al padre del hijo. No es la finitud del ser la que hace la esencia del tiempo, como piensa Heidegger, sino su infinito. La detención de la muerte no se aproxima como un fin de ser, sino como un desconocido que, como tal, suspende el poder. La constitución del intervalo que libera el ser de la limitación del destino llama la muerte. La nada del intervalo —un tiempo muerto— es la producción de lo infinito. La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo.

El hecho psicológico de la *felix culpa*, la excedencia que aporta la reconciliación, al integrar la ruptura, remite pues a todo el misterio del tiempo. El hecho del tiempo y su justificación residen en el volver a comenzar que él hace posible en la resurrección a través de la fecundidad de todos los posibles simultáneos sacrificios en el presente.

¿Por qué el más allá está separado del más acá? ¿por qué, para ir hacia el bien es necesario el mal, la evolución, el drama, la separación? El volver a comenzar en el tiempo discontinuo aporta la juventud y así la infinición del tiempo. El existir infinito del tiempo asegura la situación del juicio, condición de la verdad, detrás del fracaso al cual se escamotea la bondad hoy día. Por la fecundidad detengo un tiempo infinito necesario para que la verdad se diga; para que el particularismo de la apología se convierta en bondad eficaz que mantiene el yo de la apología en su particularidad, sin que la historia quiebre y triture este acuerdo pretendidamente subjetivo.

Pero el tiempo infinito es también el nuevo cuestionamiento de la verdad que promete. El sueño de una eternidad feliz que subsiste en el hombre junto a la felicidad, no es una simple aberración. La verdad exige, a la vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? El problema desborda el cuadro de este libro.

5. Conclusiones

1. De lo parecido al Mismo

Este trabajo no ha intentado describir la psicología de la relación social, en cuyo campo se mantendría el juego eterno de categorías fundamentales, reflejadas de una manera definitiva en la lógica formal. La relación social, la idea de lo infinito, la presencia de un contenido en un continente, sobrepasando la capacidad del continente, ha sido descrita en este libro como la trama lógica del ser. La especificación de un concepto en el momento en el que alcanza su individuación, no se produce por el añadido de una diferencia específica última, aunque provenga de la materia. Las individualidades así obtenidas en el interior de la última especie serían indiscernibles. Contra esta individualidad del τόδε τί, la dialéctica hegeliana es todopoderosa para reducirla al concepto, porque el hecho de señalar con el dedo un aquí y un ahora supone referencias a la *situación* o identifica, desde fuera, el movimiento del índice. La identidad del individuo no consiste en ser parecido a sí mismo y en dejarse identificar *desde fuera* por el índice que lo señala sino, en ser *el mismo* —ser en sí mismo—, en identificarse desde el interior. Existe un paso lógico de lo parecido al Mismo; la singularidad surge lógicamente a partir de la esfera lógica *expuesta a la mirada* y organizada como totalidad por el retorno de esta esfera como interioridad del yo, por un retorno, si se puede decir así, de la convexidad en lo cóncavo. Y todo el análisis de la interioridad trata de describir en esta obra las condiciones de este retorno. Las relaciones con la idea de lo infinito que la lógica formal de la mirada no puede dejar de traslucir sin caer en el absurdo y que nos incita a interpretar en términos teológicos o filósofos (como milagro o

como ilusión), recuperan un lugar en la lógica de la interioridad —es una especie de micro-lógica— en la que prosigue la lógica más allá del τοδε τί. Las relaciones sociales no nos ofrecen sólo una materia empírica superior, que pueda ser tratada en términos de lógica del género y de la especie. Son el despliegue original de la Relación que no se ofrece ya en la mirada que abarcaría estos términos, sino que realiza desde el Yo al Otro en el cara a cara.

2. El ser es exterioridad

El ser es exterioridad. Esta fórmula no viene sólo a denunciar las ilusiones de lo subjetivo y a pretender que sólo las formas objetivas, opuestas a las arenas en las que se atasca y se pierde el pensamiento arbitrario, merecen el nombre de ser. Tal concepción destruiría al fin de cuentas la exterioridad, porque la subjetividad se absorbería en la exterioridad, revelándose como un momento de un juego panorámico. Entonces exterioridad no significaría ya nada, porque englobaría la interioridad misma que justificaba esta apelación.

Pero la exterioridad no se mantiene, sin embargo, si se afirma un sujeto insoluble en la objetividad y al cual se opondría la exterioridad. Esta vez la exterioridad tendría un sentido relativo como lo grande en relación con lo pequeño. En lo absoluto, sin embargo, el sujeto y el objeto serían aún parte del mismo sistema, desarrollándose y revelándose panorámicamente. La exterioridad —o si se prefiere, la alteridad— se convertiría en Mismo; y, más allá de la relación entre lo interior y lo exterior, habría lugar para la percepción de esta relación en una vista lateral que abarcaría y percibiría (o atravesaría) su ocurrencia o que proveería de una escena última donde se llevaría a cabo esta relación, donde *verdaderamente* se efectuaría su ser.

El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad. La exterioridad es verdadera, no en una visión lateral que la percibe en su oposición a la interioridad, es verdadera en el cara a cara que no es enteramente visión, sino que va más lejos que la visión; el cara a cara se establece a partir de un punto, separado de la exterioridad tan radicalmente que se sostiene a sí mismo; de manera que toda relación que no partiese de este punto separado y, en consecuencia arbitrario (pero cuya ar-

bitrariedad y separación se producen de una manera positiva como yo), marcaría el campo —necesariamente subjetivo— de la verdad. La verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro, en el que es infinitamente y no una violencia parecida a la mía, opuesta a la mía y hostil y ya en conflicto con la mía en un mundo histórico en el que participamos en el mismo sistema. El detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto. La verdad del ser no es la *imagen* del ser, la *idea* de su naturaleza, sino el ser situado en un campo subjetivo que *deforma* la visión, pero que permite precisamente así la exterioridad de nombrarse, enteramente mandato y autoridad: total superioridad. Esta curvatura del espacio intersubjetivo desvía la distancia en elevación, no falsea el ser, sino que hace posible su verdad.

No se puede «descontar» esta refracción «operada» por el campo subjetivo, para «corregirla». Constituye el modo mismo como se efectúa la exterioridad del ser en su verdad. La imposibilidad de la «reflexión total» no se debe a un defecto de la subjetividad. La naturaleza supuestamente «objetiva» de los entes que aparecería fuera de esta «curvatura del espacio» —el fenómeno— indicaría, muy por el contrario, la pérdida de la verdad metafísica de la verdad superior, en el sentido literal del término. Es necesario distinguir entre esta «curvatura» del espacio intersubjetivo en el que se efectúa la exterioridad como superioridad (no decimos «donde aparece»), y lo arbitrario de los «puntos de vista» tomados de los objetos que aparecen. Pero lo arbitrario, fuente de errores y de opiniones, salidos de la violencia opuesta a la exterioridad, paga el precio de aquélla.

La «curvatura del espacio» expresa la relación entre seres humanos. Que el Otro se ubique más alto que Yo significaría un error puro y simple, si el recibimiento que le hago consistiera en «percibir» una naturaleza. La sociología, la psicología, la fisiología, son así sordas a la exterioridad. El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado —o santo— rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad. Mi respuesta no se agrega a un «núcleo» de su objetividad como un accidente, sino que *produce* así su verdad (que su «punto de vista» sobre mí, no podría abolir). Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de «curvatura del espacio intersubjetivo», significa la intención divina de toda verdad. Esta «curvatura del espacio» es, tal vez, la presencia misma de Dios.

El cara-a-cara —relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa este

concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor— hace posible el pluralismo de la sociedad.

3. Lo finito y lo infinito

La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple. Para esta lógica, la multiplicidad es una caída de lo Uno o de lo Infinito, una disminución en el ser que cada uno de los seres múltiples debería superar para volver de lo múltiple a lo Uno, de lo finito a lo Infinito. La metafísica, la relación con la exterioridad, es decir, con la superioridad, indica, por el contrario, que la relación entre lo finito y lo Infinito no consiste, para lo finito, en absorberse en lo que le hace frente, sino en seguir siendo su propio ser, en mantenerse aquí, en actuar en este mundo. La felicidad austera de la bondad invertiría su sentido y se pervertiría si nos confundiera con Dios. Comprender el ser exterioridad —romper con el existir panorámico del ser y con la totalidad en la que se produce— permite comprender el sentido de lo *finito*, sin que su limitación, en el seno de lo infinito, exija una incomprehensible caída de lo infinito, sin que la finitud consista en una nostalgia de lo infinito, en un mal de retorno. Plantear el ser como exterioridad, es percibir lo infinito como el Deseo de lo infinito, y por ello, comprender que la producción de lo infinito invoca la separación, la producción de la arbitrariedad absoluta del yo o del origen.

Los trazos de la limitación y de la finitud que adquiere la separación, no consagran un simple «menos», inteligible a partir de lo «infinitamente más» y de la plenitud sin desmayo de lo infinito; aseguran el desbordamiento mismo de lo infinito o, para decirlo concretamente, de toda la excedencia con relación al ser —de todo el Bien— que se produce en la relación social. A partir de este Bien, lo negativo de lo finito debe ser comprendido. La relación social engendra esta excedencia del Bien sobre el ser, de la multiplicidad sobre el Uno. No consiste en reconstituir, como en el mito del Banquete, el todo del ser perfecto del cual habla Aristófanes: ni al volver a sumergirse en el todo abdicando en lo intemporal, ni al conquistar el todo por la historia. La aventura que abre la separación es absolutamente nueva con relación a la beatitud del Uno y a su famosa libertad que consiste en negar o en absorber lo Otro para encontrarse con nada. Un Bien más allá del Ser y más allá de la beatitud del Uno, anuncia un concepto riguroso de la creación,

que no sería ni una negación, ni una limitación, ni una emanación del Uno. La exterioridad no es una negación, sino una maravilla.

4. La creación

La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser. También se enfrenta a la dificultad de comprender que un ser infinito linde o tolere algo fuera de él o que un ser libre hunda sus raíces en lo infinito de Dios. Luego la trascendencia rechaza precisamente la totalidad, no se presta a una visión que la englobaría desde fuera. Toda «comprehensión» de la trascendencia deja en efecto lo trascendente fuera y se desarrollaría ante su faz. La noción de lo trascendente nos coloca más allá de las categorías del ser, si las nociones de totalidad y de ser se recubren. Recobramos así, a nuestro modo, la idea platónica del Bien más allá del Ser. Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado. Hay allí, para la noción de trascendencia, una precisión esencial que no utiliza ninguna noción teológica. Lo que embaraza a la teología tradicional que trata la creación en términos de ontología —Dios que sale de su eternidad para crear— se impone como verdad primera a una filosofía que parte de la trascendencia: nada podría distinguir mejor totalidad y separación que la distancia entre la eternidad y el tiempo. Pero a partir de aquí, el otro, por su significación, anterior a mi iniciativa, se parece a Dios. Esta significación precede a mi iniciativa de *Sinngebung*. Se trata de sustituir la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —o comprende— verdaderamente lo múltiple, por la idea de una separación que resiste a la síntesis. Afirmar el origen a partir de la nada por creación, es poner en duda la comunidad previa del todo en el seno de la eternidad, de donde el pensamiento filosófico, guiado por la ontología, hace surgir los seres de una matriz común. El desfase absoluto de la separación que la trascendencia supone, no podría expresarse mejor que por el término creación, en el que, a la vez, se afirma el parentesco de los seres entre ellos, pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. Se puede hablar de creatura para caracterizar a los entes situados en la trascendencia que no se cierra en la totalidad. En el cara a cara, el yo no tiene ni la posición privilegiada del sujeto, ni la posición de la cosa definida por su lugar

en el sistema; es apología, discurso *pro domo*, pero discurso de justificación ante el Otro; éste es el primer inteligible, capaz de justificar mi libertad en lugar de esperar de ella una *Sinngebung* o un sentido. En la coyuntura de la creación, el yo es para sí sin ser *causa sui*. La voluntad del yo se afirma infinita (es decir libre) y limitada, en tanto que subordinada. No debe sus límites a la vecindad del otro que, trascendente, no la *define*. Los yo no forman parte de la totalidad. No existe un plano privilegiado en el que éstos yo podrían tomarse en su principio. Anarquía esencial a la multiplicidad. Existe de tal manera que, faltando el plano común a la totalidad que se obstina en buscarla para referirla a la multiplicidad, no se sabrá jamás qué voluntad, en el juego libre de las voluntades, mueve los hilos; no se sabrá quién juega con quién. Pero un principio atraviesa todo este vértigo y todo este temblor, cuando el rostro se presenta y reclama justicia.

5. Exterioridad y lenguaje

Hemos partido de la resistencia de los seres a la totalización, de una multiplicidad sin total que constituían, de la imposibilidad de su conciliación en el Mismo.

Esta imposibilidad de conciliación entre seres —esta heterogeneidad— indica en realidad un modo de producirse y una ontología que no equivale a la existencia panorámica y a su develamiento. Estos, para el sentido común, pero también para la filosofía, de Platón a Heidegger, equivalen a la producción y exhibición misma del ser, porque la verdad o el develamiento es a la vez la obra o la virtud esencial del ser: el *Sein* del *Seiendes* y de todo comportamiento humano que dirigiría a fin de cuentas. La tesis heideggeriana según la cual toda actitud humana consiste en «poner a la luz» (la técnica moderna misma no sería más que un modo de extraer las cosas o de producirlas al exhibirlas en el sentido de «poner en pleno día») reposa sobre el primado de lo panorámico. El estallido de la totalidad, la denuncia de la estructura panorámica del ser, concierne al existir mismo del ser y no a la colocación o configuración de entes refractarios al sistema. Correlativamente, el análisis que tiende a mostrar la intencionalidad como un señalar lo visible, de la *idea*, expresa esta dominación de lo panorámico como virtud última del ser, como ser del ente. Se mantiene esta virtud, a pesar de todas las flexiones que hace sufrir a la noción de contemplación, el análisis moderno de la afectividad, de la

práctica y de la existencia. Una de las tesis principales sostenidas en esta obra consiste en negar a la intencionalidad de la estructura *noesis-noema* el título de estructura primordial (lo que no equivale a interpretar la intencionalidad como una relación lógica o como causalidad).

La exterioridad del ser sólo significa, en efecto, la multiplicidad aunque sea sin relaciones. Sólo la relación que liga esta multiplicidad no rellena el abismo de la separación, la confirma. En esta relación hemos reconocido el lenguaje que no se produce más que en el cara a cara; y en el lenguaje, hemos reconocido la enseñanza. La enseñanza es un modo tal de producirse la verdad, que no es mi obra, que no puedo tenerla desde mi interioridad. Al afirmar tal producción de la verdad, se modifica el sentido original de la verdad y la estructura *noesis-noema*, como sentido de la intencionalidad.

En efecto, el ser que me habla y a quien respondo o interrogo, no se ofrece a mí, no se *da* de modo que pueda asumir esta manifestación, encasillarla a la medida de mi interioridad y recibirla como venida de mí mismo. La visión opera de esta manera totalmente una adecuación de la exterioridad a la interioridad; la exterioridad se reabsorbe en ella en el alma que contempla y, como *idea adecuada*, se revela *a priori*, resultante de una *Sinngebung*. La exterioridad del discurso no se convierte en interioridad. El interlocutor no puede encontrar —de ningún modo— lugar en una intimidad. Está para siempre fuera. La relación entre los seres separados no los totaliza. «Relación sin relación» que nadie puede englobar ni tematizar. O más exactamente, aquel que la pensaría, que la totalizaría, marcaría por esta «reflexión» una nueva escisión en el ser, porque diría aún este total a alguien. La relación entre los «trozos» del ser separado es un cara-a-cara, relación irreductible y última. Un interlocutor resurge detrás de aquel que el pensamiento viene de apresar, como la certeza del *cogito*, detrás de toda negación de la certeza. La descripción del cara-a-cara que hemos intentado aquí, se dice al Otro, al lector que reaparecería detrás de mi discurso y de mi sabiduría. La filosofía no es jamás una sabiduría porque el interlocutor que acaba de abarcar se le ha escapado ya. La filosofía invoca, en un sentido esencialmente litúrgico, al Otro, maestro o alumno, al cual se le dice el «todo». Por ello, precisamente, el cara-a-cara del discurso no adhiere un sujeto a un objeto, difiere de la tematización, esencialmente adecuada, porque ningún concepto se toma de la exterioridad.

El objeto tematizado permanece en sí, pero pertenece a su esencia de ser sabido por mí, y la excedencia del en sí con respecto a mi saber se absorbe progresivamente en el saber. La diferencia entre el saber que se refiere al objeto y el saber del en sí o la solidez del objeto, se rebaja en el curso de un desarrollo del pensamiento que, según Hegel, sería la historia misma. La objetividad se absorbe en el saber absoluto y, por ello, el ser del pensador, la humanidad del hombre, se ajusta a la perpetuidad de lo sólido en sí, en el seno de una totalidad en la que la humanidad del hombre y la exterioridad del objeto, a la vez, se conservan y se absorben. La trascendencia de la exterioridad ¿sólo daría testimonio de un pensamiento inacabado y sería superada en la totalidad? La exterioridad ¿debería invertirse en interioridad? ¿es mala?

Hemos abordado la exterioridad del ser, no como una forma que el ser revestiría eventual o provisionalmente en la dispersión o en su caída, sino como su existir mismo: exterioridad inagotable, infinita. Tal exterioridad se abre en Otro, aleja la tematización. Pero se niega a la tematización porque, positivamente, se produce en un ser que se expresa. Contrariamente a la manifestación plástica o develamiento que manifiesta algo *en tanto que* algo y en la que lo develado renuncia a su originalidad, a su existencia inédita, en la expresión, la manifestación y lo manifestado coinciden, lo manifestado asiste a su propia manifestación y, en consecuencia, permanece exterior a toda imagen que pudiéramos retener, se presenta en el sentido en el que decimos de alguno que se presenta sin declarar su nombre que permitirá evocarlo, aunque siga siendo siempre la fuente de su presencia. Presentación que consiste en decir «yo soy yo» y no otra cosa a la cual se estaría tentado de asimilarme. Esta presentación del ser exterior que no encuentra en nuestro mundo ninguna referencia la hemos llamado rostro. Y hemos descrito esta relación con el rostro que se presenta en la palabra, como deseo, bondad y justicia.

La palabra se niega a la visión, porque el que habla no da de sí más que imágenes, pero está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que pudiera dejar. En el lenguaje, la exterioridad se ejerce, se despliega, se efectúa. Quien habla, asiste a su manifestación, inadecuada en el sentido que el auditor querría retenerla como resultado adquirido, y fuera de la relación misma del discurso, como si esta presencia por la palabra se redujese a la *Sinngebung* de aquel que escucha. El lenguaje es la superación incesante de la *Sinngebung* por la manifestación. Esta presencia que sobrepasa la

medida del yo, no se reabsorbe en mi visión. El desbordamiento de la exterioridad inadecuada a la visión que la mide aún, constituye precisamente la dimensión de la altura o la divinidad de la exterioridad. La divinidad guarda las distancias. El Discurso es discurso con Dios y no con los iguales, según la distinción establecida por Platón en el Fedro. La metafísica es la esencia de este lenguaje con Dios, conduce por encima del ser.

6. Expresión e imagen

La presencia del Otro o expresión, fuente de toda significación, no se contempla como una esencia inteligible, sino que se extiende como lenguaje y, por ello, se efectúa exteriormente. La expresión o el rostro desborda las imágenes siempre inmanentes a mi pensamiento como si viniesen de mí. Este desbordamiento, irreductible a una imagen de desbordamiento, se produce en la medida —o en la desmedida— del Deseo y de la bondad como la disimetría moral del yo y del otro. La distancia de esta exterioridad se extiende también hacia la altura. El ojo sólo puede concebirla gracias a la posición, que, como disposición de arriba hacia abajo, constituye el hecho elemental de la moralidad. En tanto que presencia de la exterioridad, el rostro no llega a ser jamás imagen o intuición. Toda intuición depende de una significación irreductible a la intuición. Viene de más lejos que la intuición y sólo ella viene de lejos. Toda intuición depende de una significación irreductible a la intuición. La significación, irreductible a las intuiciones, se mide por el Deseo, la moralidad y la bondad: exigencia infinita frente a sí o Deseo del Otro o relación con lo infinito.

La presencia del rostro, o la expresión, no se ubica entre otras manifestaciones con sentido. Las obras del hombre tienen todas un sentido, pero el ser humano se ausenta de ellas pronto y se adivina a partir de ellas, se da, él también, en la articulación del «en tanto que». Entre el trabajo que termina obras que tienen un sentido para los demás hombres y que los demás pueden adquirir —ya mercancía reflejada en el dinero— y el lenguaje en el que asisto a mi manifestación, irremplazable y vigilante, el abismo es profundo. Pero este abismo es abierto por la en-ergía de la presencia vigilante que no *abandona* la expresión. No es para la expresión lo que la voluntad es para su obra, que abandona al librarla a su suerte, encontrándose con que ha querido «la mar de cosas» que no había querido.

Porque el absurdo de estas obras no se debe a un defecto del pensamiento que las ha formado; se debe al anonimato en el que cae pronto este pensamiento, al desconocimiento del obrero que resulta de este anonimato esencial. Jankélévitch tiene razón al decir que el trabajo no es una expresión [1]. Al adquirir la obra, desacralizado el prójimo que la ha producido. El hombre sólo está verdaderamente aparte, no-englobable, en la expresión en la que él puede «auxiliar» a su propia manifestación.

En la vida política, sin atenuaciones, la humanidad se comprende a partir de sus obras. Humanidad de hombres intercambiables, de relaciones recíprocas. La sustitución mutua de los hombres, falta de respeto original, hace posible la explotación misma. En la historia —historia de Estados— el ser humano aparece como el conjunto de sus obras, viviente, es su propia herencia. La justicia consiste en hacer de nuevo posible la expresión en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta como única. La justicia es derecho a la palabra. Tal vez aquí se abre la perspectiva de una religión y se aleja de la vida política, a la cual la filosofía no conduce necesariamente.

7. Contra la filosofía de lo Neutro

Tenemos la convicción de haber roto así con la filosofía de lo Neutro: con el ser del ente heideggeriano, cuya neutralidad impersonal ha subrayado la obra crítica de Blanchot, con la razón impersonal de Hegel que no muestra a la conciencia personal más que sus trucos. Filosofía de lo Neutro cuyos movimientos de ideas, tan diferentes por sus orígenes y por sus influencias, se ponen de acuerdo para anunciar el fin de la filosofía. Porque exaltan la obediencia que ningún rostro manda. El Deseo encantado por lo Neutro que se habría revelado a los presocráticos, o el deseo interpretado como necesidad y llevado, en consecuencias, a la violencia esencial del acto, desahucia la filosofía y no se complace más que en el arte o en la política. La exaltación de lo Neutro puede presentarse como la anterioridad del Nosotros con relación al Yo, de la situación con relación a los seres en situación. La insistencia de este libro en la separación del gozo estaba guiada por la necesidad de liberar al Yo de la situación en la que poco a poco los filósofos lo han disuelto de un modo tan total como el idealismo hegeliano, en el que la razón devora el sujeto. El materialismo no está en el

1. *L'Austerité et vie morale*, 34.

descubrimiento de la función primordial de la sensibilidad, sino en la primacía de lo Neutro. Colocar lo Neutro del ser por encima del ente que este ser determinaría de algún modo a sus espaldas, colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes, es profesar el materialismo. La última filosofía de Heidegger llega a este materialismo vergonzoso. Plantea la revelación del ser en la habitación humana entre el Cielo y la Tierra, a la espera de los dioses y en compañía de los hombres y erige el paisaje o la «naturaleza muerta» en origen de lo humano. El ser del ente es un logos que no es el verbo de nadie. Partir del rostro como de una fuente en la que aparece todo sentido, el rostro en su desnudez absoluta, en su miseria de cabeza que no encuentra un lugar para reposar, es afirmar que el ser ocurre en la relación entre hombres, que el Deseo más que la necesidad ordena estos actos. Deseo-aspiración que no procede de una falta-metafísica-deseo de una persona.

8. La subjetividad

El ser es exterioridad y la exterioridad se produce en su verdad, en un campo subjetivo, para el ser separado. La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se refiere a sí y se sostiene en sí ¡Hasta el ateísmo! Referencia a sí que concretamente se constituye o se cumple como gozo o felicidad. Suficiencia esencial que posee hasta su origen al expandirse —en saber— cuya última esencia, la crítica (la recuperación de su propia condición) desarrolla.

Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito —en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro— le hemos reservado el término de intencionalidad, de conciencia de... Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización. La conciencia de sí no es una réplica dialéctica de la conciencia metafísica que tengo del Otro. Y su relación consigo es además *representación* de sí. Anterior a toda visión de sí, se cumple sosteniéndo*se* en sí misma: *se implanta en sí* como el cuerpo y se mantiene en su interioridad, en su casa. Cumple así positivamente la separación, sin reducirse a una negación del ser del cual se separa. Pero precisamente así puede recibirlo. El sujeto es un anfitrión.

La existencia subjetiva recibe de la separación sus lineamientos. *Identificación* interior de un ser cuya identidad agota la esencia, identificación del Mismo, la individuación no viene

a afectar los términos de una relación cualquiera, llamada separación. La separación es el acto mismo de la individuación, la posibilidad, de un modo general, para una entidad que se pone en el ser, de implantarse en él no al definirse por su referencia a un todo, por su lugar en un sistema, sino a partir de sí. El hecho de partir de sí equivale a la separación. Pero el hecho de partir de sí y la separación misma no pueden producirse en el ser más que abriendo la dimensión de la interioridad.

9. El mantenimiento de la subjetividad. Realidad de la vida interior y realidad del Estado. El sentido de la subjetividad

La metafísica o relación con el Otro, se cumple como servicio y como hospitalidad. En la medida en que el rostro del Otro nos relaciona con el tercero, la relación metafísica del Yo con el Otro se desliza hacia la forma del Nosotros, aspira a un Estado, a las instituciones, a las leyes que son la fuente de la universalidad. Pero la política librada a sí misma incuba una tiranía. Deforma el yo y el Otro que la han suscitado, porque los juzga según las reglas universales y, por ello mismo, por contumacia. En el recibimiento del Otro, recibo al Altísimo, al cual se subordina mi libertad, pero esta subordinación no es una ausencia: se efectúa en toda la obra personal de mi iniciativa moral (sin la cual no puede producirse la verdad del juicio) en la atención al Otro en tanto que unicidad y rostro (que lo visible de lo político deja invisible) y que no puede producirse más que en la unicidad de un yo. La subjetividad se encuentra así rehabilitada en la obra de la verdad, no como un egoísmo que se niega al sistema que la hiere. Contra esta protesta egoísta de la subjetividad —contra esta protesta en primera persona— el universalismo de la realidad hegeliana tendrá tal vez razón. Pero ¿cómo oponer con la misma soberbia los principios universales —es decir visibles— al rostro del otro, sin retroceder ante la crueldad de esta justicia impersonal? ¿y cómo no introducir la subjetividad del yo en tanto que única fuente posible de bondad?

La metafísica nos lleva, pues, a la realización del yo en tanto que unicidad con relación a la cual debe situarse y modelarse la obra del Estado.

La irremplazable unicidad del yo que se mantiene contra el Estado se realiza por la fecundidad. Al insistir sobre la irreductibilidad de lo personal a la universalidad del Estado, no

apelamos a acontecimientos puramente subjetivos, que se pierden en las arenas de la interioridad de la cual se burla la realidad razonable, sino a una dimensión y a una perspectiva de trascendencia tan real como la dimensión y la perspectiva de la política y más verdadera, porque en ella no desaparece la apología de la ipseidad. La interioridad abierta por la separación no es lo inefable de lo clandestino y de lo subterráneo, sino el tiempo infinito de la fecundidad. Esta permite asumir lo actual como el vestíbulo de un porvenir. Hace desembocar en el ser lo subterráneo donde parecía refugiarse una vida llamada interior y solamente subjetiva.

La subjetividad presente al juicio de la verdad no se reduce, pues, simplemente a una protesta impotente, clandestina, imprevisible e inevitable desde fuera, contra la totalidad y la totalización objetiva. Y sin embargo, su entrada en el ser no se realiza como una integración en una totalidad que la separación había roto. La fecundidad y las perspectivas que abre atestiguan el carácter ontológico de la separación. Pero la fecundidad no vuelve a soldar, en una historia subjetiva, los fragmentos de una totalidad rota. La fecundidad abre un tiempo infinito y discontinuo. Libera el sujeto de su facticidad al colocarlo más allá de lo posible que supone y no sobrepasa la facticidad; quita al sujeto la última huella de la fatalidad, al permitirle ser otro. En el eros se conservan las exigencias fundamentales de la subjetividad, pero en esta alteridad, la ipseidad es graciosa, aligerada de pesos egoístas.

10. Más allá del Ser

La tematización no agota el sentido de la relación con la exterioridad. La tematización o la objetivación no se describe solamente como una contemplación imposible, sino como una relación con lo sólido, con la cosa, término de la analogía del ser desde Aristóteles. El sólido no se remite a las estructuras impuestas por la impasibilidad de la mirada que lo contempla, sino por su relación con el tiempo, que lo atraviesa. El ser del objeto es perduración, relleno de tiempo vacío y sin consolación contra la muerte como fin. Si la exterioridad no consiste en presentarse como tema, sino en dejarse desear, la existencia del ser separado que desea la exterioridad, no consiste ya en preocuparse de ser. Existir tiene un sentido en una dimensión distinta a la de la perduración de la totalidad. Puede ir más allá del ser. Contrariamente a la tradición spinozista, esta superación

de la muerte no se produce en la universalidad del pensamiento, sino en la relación pluralista, en la bondad del ser para el otro, en la justicia. La superación del ser a partir del ser —la relación con la exterioridad— no se mide por la duración. La duración misma llega a ser visible en la relación con el Otro en la que el ser se supera.

11. La libertad investida

La presencia de la exterioridad en el lenguaje que comienza por la presencia del rostro no se produce como afirmación cuyo sentido formal permanecería sin desarrollo. La relación con el rostro se produce como bondad. La exterioridad del ser es la moralidad misma. La libertad, acontecimiento de la separación en lo arbitrario, que constituye el yo, mantiene al mismo tiempo la relación con la exterioridad que resiste moralmente toda aproximación y toda totalización en el ser. Si la libertad se planteara fuera de esta relación, toda relación, en el seno de la multiplicidad, sólo operaría el *apresamiento* de un ser por otro o su participación común en la razón en donde ningún ser mira el rostro del otro, sino que todos los seres se niegan. El conocimiento o la violencia aparecerán en el seno de la multiplicidad como acontecimientos que llevan a cabo el ser. El conocimiento común marcha hacia la unidad, ya sea hacia la aparición, en el seno de una multiplicidad de seres, de un sistema razonable en el que estos seres no serían más que objetos y en los cuales encontrarían su ser, ya sea hacia la conquista brutal de seres, fuera de todo sistema, por la violencia. Sea en el pensamiento científico o en el objeto de la ciencia, sea finalmente en la historia comprendida como manifestación de la razón y en la que la violencia se revela como razón, la filosofía se presenta como realización del ser, es decir, como su liberación por la supresión de la multiplicidad. El desconocimiento sería la supresión del Otro por el apresamiento, por la toma o por la visión que toma antes de tomar. En esta obra, la metafísica tiene un sentido completamente diferente. Si su movimiento conduce hacia lo trascendente como tal, la trascendencia no significa apropiación de *aquello que es*, sino su respecto. La verdad como respeto del ser: éste es el sentido de la verdad metafísica.

Si, contrariamente a la tradición del primado de la libertad, como medida del ser, impugnamos a la visión su primacía en el ser, y si impugnamos la pretensión del poder humano de

acceder al rango de logos, no abandonamos ni el racionalismo, ni el ideal de la libertad. No se es irracionalista o místico, o pragmatista, por poner en duda la identificación del poder y del logos. No se está contra la libertad si se le busca una justificación. La razón y la libertad se nos aparecen como fundadas en las estructuras de ser anteriores y cuyas articulaciones primarias esboza el movimiento metafísico o respeto, o justifica, idéntico a la verdad. Se trata de invertir los términos de la concepción que asienta la verdad en la libertad. La justificación de la verdad no reposa en la libertad, puesta como independencia frente a toda exterioridad. Ciertamente sería así si la libertad justificada debiera expresar simplemente las necesidades que el orden racional impone al sujeto. Pero la verdadera exterioridad es metafísica, no pesa sobre el ser separado y le manda como libre. La presente obra ha intentado describir la exterioridad metafísica. Una de las consecuencias que se desprenden de su noción misma consiste en plantear la libertad como algo que requiere justificación. El fundar la verdad en la libertad suponía una libertad justificada por sí misma. No habría habido escándalo más grande para la libertad que el de descubrirse finita. No haber escogido su libertad: éste es el supremo absurdo y la suprema tragedia de la existencia, esto es, lo irracional. La *Geworfenheit* heideggeriana marca una libertad finita y, por ello, lo irracional. El encuentro con el Otro en Sartre amenaza mi libertad y equivale al desfallecimiento de mi libertad bajo la mirada de otra libertad. Tal vez aquí se manifiesta con más fuerza la incompatibilidad del ser con aquello que sigue siendo verdaderamente exterior. Pero aquí se manifestaba pronto el problema de la justificación de la libertad: la presencia del otro ¿no cuestiona la legitimidad ingenua de la libertad? La libertad ¿no aparecía ante sí misma como vergüenza de sí, y, reducida a sí, como usurpación? Lo irracional de la libertad no se debe a sus límites, sino a lo infinito de su arbitrariedad. La libertad debe justificarse. Reducida a sí misma, se lleva a cabo, no en la soberanía, sino en la arbitrariedad. El ser que debe expresar en su plenitud aparece precisamente a través de ella —a causa de su limitación— como no teniendo su razón en sí mismo. La libertad no se justifica por la libertad. Dar razón del ser, o ser en verdad, no es comprender ni tomarse de..., sino al contrario, encontrar otro sin alergia, es decir, en la justicia.

Abordar al Otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad de viviente, mi dominio sobre las cosas, esta libertad de la «fuerza que va», esta impetuosidad de corriente a la cual

todo está permitido, aún el asesinato. El «No matarás» que esboza el rostro en el que se produce el Otro, somete mi libertad a juicio. Desde entonces, la adhesión libre a la verdad, actividad del conocimiento, la voluntad libre que, según Descartes, se adhiere en el seno de la certidumbre a una idea clara, se busca una razón que no coincide con la radiación de esta idea clara y distinta. Una idea clara que se impone por su claridad, apela a una obra estrictamente personal de una libertad, de una libertad sola que no se cuestiona, sino que puede, a lo sumo, sufrir un fracaso. Sólo en la moral se cuestiona. La moral preside así la obra de la verdad.

Se dirá que el cuestionamiento radical de la certeza remite a la búsqueda de otra certeza: la justificación de la libertad se refería a la libertad. Ciertamente, en la medida en la que la justificación no puede terminar en la no-certeza. Pero en realidad, la justificación moral de la libertad no es certeza, ni incertidumbre. No tiene la jerarquía de un resultado, sino que se cumple como movimiento y vida, consiste en dirigir a su libertad una exigencia infinita, en tener para su libertad una no-indulgencia radical. La libertad no se justifica con la conciencia de la certidumbre, sino con la exigencia infinita frente a sí, en el sobrepasar toda buena conciencia. Pero esta exigencia infinita frente a sí, precisamente porque cuestiona la libertad, me coloca y me mantiene en una situación en la que no esto y solo, donde soy juzgado. Socialidad primera: la relación personal consiste en el rigor de la justicia que me juzga y no en el amor que excusa. Este juicio no me viene, en efecto, de un Neutro. Ante el Neutro soy espontáneamente libre. En la exigencia infinita frente a sí misma produce la dualidad del cara-a-cara. No se prueba a Dios así, porque se trata de una situación que precede la prueba y que es la metafísica misma. La ética, más allá de la visión y de la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera.

12. El ser como bondad. El Yo. El pluralismo. La Paz

Hemos planteado la metafísica como Deseo. Hemos descrito el Deseo como la «medida» de lo Infinito que ningún término, ninguna satisfacción detiene (Deseo opuesto a la Necesidad). La discontinuidad de las generaciones —es decir, la muerte y la fecundidad— hace salir al Deseo de la prisión de su propia subjetividad y detiene la monotonía de su identidad.

Plantear la metafísica como Deseo es interpretar la producción del ser —deseo que engendra el Deseo— como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro.

Pero «ser para el otro», no es la negación del Yo, que se abisma en lo universal. La ley universal se refiere a una posición cara-a-cara, la cual se niega a todo «punto de vista» exterior. Decir que la universalidad se refiere a la posición del cara-a-cara, es impugnar (contra toda una tradición de la filosofía) que el ser se produzca como panorama, como una coexistencia, una de cuyas modalidades sería el cara-a-cara. Esta obra se opone a esta concepción. El cara-a-cara no es una modalidad de la coexistencia, ni aun del conocimiento (ni siquiera panorámico) que un término puede tener del otro, sino la producción original del ser, meta de todas las clasificaciones posibles de los términos. La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro. La bondad no se irradia sobre el anonimato de una colectividad que se ofrece panorámicamente para absorberse. Concierne a un ser que se revela en un rostro, pero, así, no tiene la eternidad sin comienzo. Tiene un principio, un origen, sale de un yo, es subjetiva. No se regula por principios inscritos en la naturaleza de un ser particular que la manifiesta (porque así, aún procedería de la universalidad y no respondería al rostro), ni en los códigos del Estado. Consiste en ir allá, donde ningún pensamiento esclarecedor —es decir, panorámico— la precede, en ir sin saber a dónde. Aventura absoluta, en una imprudencia primordial, la bondad es la trascendencia misma. La trascendencia es trascendencia de un yo. Solo un yo puede responder a la exhortación de un rostro.

El yo se conserva, pues, en la bondad, sin que su resistencia al sistema se manifieste como el grito egoísta de la subjetividad, aún preocupada por la felicidad o por la salvación, de Kierkegaard. Plantear el ser como Deseo es, a la vez, rechazar la ontología de la subjetividad aislada y la ontología de la razón impersonal que se realiza en la historia.

Plantear el ser como Deseo y como bondad no es aislar precisamente un yo que tendería luego hacia un más allá. Es afirmar que sostenerse desde el interior —producirse como yo— es sostenerse por el mismo gesto que se vuelve ya hacia el exterior para extra-vertir y manifestar —para responder por lo que toma—, para expresar; que la esencia del lenguaje es bondad, o aún, que la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad. El Otro no es la negación del Mismo, como querría Hegel.

El hecho fundamental de la escisión ontológica en Mismo y en Otro es una relación no alérgica del Mismo hacia el Otro.

La trascendencia o la bondad se produce como pluralismo. El pluralismo del ser no se produce como la multiplicidad de una constelación expuesta ante una posible mirada, porque ya así se totalizaría, daría por resultado una entidad. El pluralismo se cumple en la bondad que va de mí al otro, en donde el otro, como absolutamente otro, solamente puede producirse sin que una pretendida vista lateral sobre este movimiento tenga algún derecho para apresar en ella una verdad superior a aquella que se produce en la bondad misma. No se entra en esta sociedad pluralista sin quedarse al mismo tiempo fuera, por la palabra (en la cual se produce la bondad); pero no se queda fuera sólo para *verse* interior. La unidad de la pluralidad es la paz y no la coherencia de elementos que constituyen la totalidad. La paz no puede identificarse, pues, con el fin de los combates que acaban faltos de combatientes, por el fracaso de unos y la victoria de otros, es decir, con los cementerios o los imperios universales futuros. La paz debe ser mi paz, en una relación que parte de un yo y va hacia el Otro, en el deseo y la bondad donde el yo, a la vez, se mantiene y existe sin egoísmo. Se concibe a partir de un yo seguro de la convergencia entre la moralidad y la realidad, es decir, de un tiempo infinito que, a través de la fecundidad, es su tiempo. Ante el juicio en el que se enuncia la verdad, permanecerá como yo personal y este juicio vendrá desde fuera de él, sin venir de una razón impersonal que engaña las personas y se pronuncia en su ausencia.

La situación en la que el yo se plantea así ante la verdad al colocar su moralidad subjetiva en el tiempo infinito de su fecundidad —situación en la que se encuentran reunidos el instante del erotismo y el infinito de la paternidad— se concreta en la maravilla de la familia. No resulta solamente de un acomodamiento razonable de la animalidad, no marca simplemente una etapa hacia la universalidad anónima del Estado. Se identifica fuera del Estado, aunque el Estado le reserve un lugar. Fuente del tiempo humano, permite a la subjetividad colocarse bajo un juicio al mismo tiempo que conserva la palabra. Estructura metafísicamente ineluctable que el Estado no podría deshauciar, con Platón, ni hacer existir, como Hegel, en vista de su propia desaparición. La estructura biológica de la fecundidad no se limita al hecho biológico. En el hecho biológico de la fecundidad se perfilan los lineamientos de la fecundidad en general, como relación de hombre a hombre y del Yo consigo, que no se parecen a las estructuras constitutivas del

Estado, lineamientos de una realidad que no se subordina al Estado como un medio, que representa además su modelo reducido.

En las antípodas del sujeto viviente en el tiempo infinito de la fecundidad se sitúa el ser aislado y heroico que produce el Estado por sus virtudes viriles. Aborda la muerte por puro valor, cualquiera que sea la causa por la cual muere. Asume el tiempo finito, la muerte-fin o la muerte-transición que no detiene la continuación de un ser sin discontinuidad. La existencia heroica, el alma aislada puede salvarse al buscar por sí misma una vía eterna como si su subjetividad pudiera no volverse contra ella al volver a sí en un tiempo continuo, como si, en este tiempo continuo, la identidad no se afirmase como una obsesión, como si en la identidad que sigue estando en el seno de los más extravagantes avatares, no triunfase «el aburrimiento, fruto de la triste falta de curiosidad que adquiere proporciones de inmortalidad».

Índice general

Presentación de la edición castellana 9

Daniel E. Guillot: *Introducción* 13

Prefacio 47

1. EL MISMO Y LO OTRO 57

I. Metafísica y trascendencia 57
1. Deseo de lo invisible 57
2. Ruptura de la totalidad 59
3. La trascendencia no es la negatividad 64
4. La metafísica precede la ontología 66
5. La trascendencia como idea de lo infinito 72

II. Separación y discurso 76

1. El ateísmo o la voluntad 76
2. La verdad 83
3. El discurso 87
4. Retórica e injusticia 93
5. Discurso y Ética 95
6. La Metafísica y lo humano 100
7. El cara a cara, relación irreductible 103

III. Verdad y justicia 104

1. La libertad cuestionada 104
2. La investidura de la libertad o la crítica 107
3. La verdad supone la justicia 112

IV. Separación y absoluto 124

2. INTERIORIDAD Y ECONOMÍA 128

I. La separación como vida 128

1. Intencionalidad y relación social 128
2. Vivir de... (gozo). La noción de realización 129
3. Gozo e independencia 133
4. La necesidad y la corporalidad 135
5. Afectividad como ipseidad del yo 137
6. El yo del gozo no es ni biológico ni sociológico 139

II. Gozo y representación 141

1. Representación y constitución 141
2. Gozo y alimento 146
3. El elemento y las cosas; los utensilios 149
4. La sensibilidad 153
5. El formato mítico del elemento 159

III. Yo y dependencia 161

1. La alegría y su mañana 161
2. El amor a la vida 163
3. Gozo y separación 165

IV. La morada 169

1. La habitación 169
2. La habitación y lo femenino 172
3. La casa y la posesión 174
4. Posesión y trabajo 175
5. El trabajo y el cuerpo, la conciencia 180
6. La libertad de representación y la donación 186

V. El mundo de los fenómenos y la expresión 192

1. La separación es una economía 192
2. Obra y expresión 194
3. Fenómeno y ser 197

3. EL ROSTRO Y LA EXTERIORIDAD 201

I. Rostro y sensibilidad 201

II. Rostro y ética 207

1. Rostro e infinito 207
2. Rostro y ética 211
3. Rostro y razón 215
4. El discurso instaura la significación 218

5. Lenguaje y objetividad 222
6. El Otro y los otros 225
7. La asimetría de lo interpersonal 228
8. Voluntad y razón 229

III. La relación ética y el tiempo 233

1. El pluralismo y la subjetividad 233
2. El comercio, la relación histórica y el rostro 239
3. La voluntad y la muerte 245
4. La voluntad y el tiempo: la paciencia 250
5. La verdad del querer 253

4. MÁS ALLÁ DEL ROSTRO 262

I. La ambigüedad del amor 265
II. Fenomenología del Eros 266
III. La fecundidad 276
IV. La subjetividad en el Eros 279
V. La trascendencia y la fecundidad 282
VI. Filialidad y fraternidad 286
VII. Lo infinito del tiempo 288

5. CONCLUSIONES 293

1. De lo parecido al Mismo 293
2. El ser es exterioridad 294
3. Lo finito y lo infinito 296
4. La creación 297
5. Exterioridad y lenguaje 298
6. Expresión e imagen 301
7. Contra la filosofía de lo Neutro 302
8. La subjetividad 303
9. El mantenimiento de la subjetividad. Realidad de la vida interior y realidad del Estado. El sentido de la subjetividad 304
10. Más allá del Ser 305
11. La libertad investida 306
12. El ser como bondad. El Yo. El Pluralismo. La Paz .. 308

Colección Hermeneia

3. A la búsqueda del sentido
   Maceiras-Popper-Horkheimer
7. Verdad y método I
   H.-G. Gadamer
8. Totalidad e infinito
   E. Levinas
26. De otro modo que ser o más allá de la esencia
    E. Levinas
34. Verdad y método II
    H.-G. Gadamer
35. La verdad y el tiempo
    M. García-Baró
37. Insight. Estudio sobre la comprensión humana
    B. Lonergan
39. Crítica de la razón práctica
    I. Kant

COLECCIÓN HERMENEIA
SIGUEME número 8

Colección Hermeneia

40. El ídolo y la distancia
    J.-L. Marion
41. La articulación del sentido
    J. Ladrière
43. La Estrella de la Redención
    F. Rosenzweig
45. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia
    H. Bergson
46. Una historia de la filosofía desde la idea de Dios
    W. Pannenberg
47. Yo soy la Verdad
    M. Henry
49. Encarnación
    M. Henry
50. Antología
    H.-G. Gadamer

EDICIONES
SIGUEME número 8

Que todo aparecer del ser no sea una posible apariencia; que la manifestación de las cosas y el testimonio de la conciencia no sean, quizá, sino el efecto de una cierta magia, capaz de extraviar al hombre que espera salir de sí hacia el ser, todo esto no es un loco pensamiento filosófico. Es el desarrollo mismo de la humanidad moderna: su temor a dejarse hechizar. Sabemos, en efecto, que la teoría no nos pone al abrigo de la mixtificación, que la ideología, inocente o maligna, ha alterado ya nuestro saber y que las ciencias humanas de nuestro tiempo reconocen los condicionamientos de sus proposiciones y de sus verdades. «Totalidad e infinito» intenta la salida a esta referencia al ser en un movimiento que, de inmediato, es responsabilidad ante el prójimo más que confianza en los «contenidos» del conocimiento que tal vez sólo sean una sombra de lo que pretenden. Aquí la «epifanía del rostro» es un deshechizamiento del mundo. Pero del rostro en cuanto desnudez del «otro» cuya expresión se condensa en el «no matarás». Y el «cara a cara» aparece como una relación ética que rompe el englobamiento clausurante –totalizante y totalitario– de la mirada teorética y, abriéndose como responsabilidad sobre el otro hombre –sobre el inenglobable–, conduce al exterior en una aventura que no es puramente especulativa.

SIGUEME

Hermeneia

ACCESO ABIERTO

ISBN: 84-301-0686-0

Emmanuel Levinas

TOTALIDAD E INFINITO